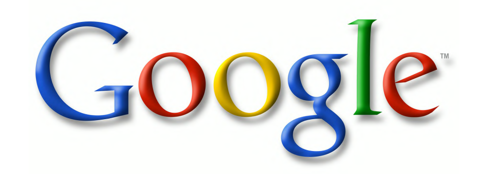




GESCHICHTE

DER

NEUEREN PHILOSOPHIE.

EINE DARSTELLUNG
DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE VON DEM ENDE
DER RENAISSANCE BIS ZU UNSEREN TAGEN.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN KOPENHAGEN.

ZWEITER BAND.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS AUS DEM DÄNISCHEN
INS DEUTSCHE ÜBERSETZT
VON

F. BENDIXEN.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1896.

Inhalt des zweiten Bandes.

Neuntes Buch.

Der Positivismus.

Zehntes Buch.

Die Philosophie in Deutschland 1850—1880.

SECHSTES BUCH.

Die deutsche Aufklärungsphilosophie und Lessing.

I. Charakteristik des Denkens des Aufklärungszeitalters.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts führte die Wolffische Philosophie die Herrschaft in Deutschland. Sie löste die erneuerte aristotelische und scholastische Philosophie ab, deren Grund Melanchthon gelegt hatte, und erhielt grofse Bedeutung für die deutsche Geistesentwickelung, da sie sich wegen ihrer Klarheit und Nüchternheit sehr gut zur Popularisierung eignete. In dieser Beziehung war schon vor Wolff ein bedeutendes Werk gemacht, indem der Rechtsphilosoph Christian Thomasius mit grofsem Eifer die bisher so festen Schranken zwischen Gelehrten und Laien zu durchbrechen suchte. Er fing u. a. an, in deutscher Sprache Vorlesungen zu halten und philosophische Werke herauszugeben, was grofses Ärgernis erregte, so dafs das Zensurkollegium sogar eines seiner Werke mit dem Bescheid zurücksandte, man könne keine Schrift zensurieren, in welcher philosophische Materien in der deutschen Sprache doziert würden. Überhaupt trug Thomasius durch mündliche und schriftliche Thätigkeit viel dazu bei, eine freie und aufgeklärte Behandlung moralischer und sozialer Verhältnisse in gröfseren Kreisen zu fördern. Mit der kritischen und praktischen Richtung seiner Natur ging eine mystisch-religiöse Richtung beisammen, die es erklärlich macht, dafs er eine Zeitlang mit den Pietisten zusammenwirken konnte,

nicht allein, weil die Orthodoxen gemeinsame Feinde waren. Die pietistische Richtung, die sich seit Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland entwickelte, war auch im Dienste der geistigen Befreiung thätig, indem sie von dem äufseren und autoritätsbestimmten Buchstabenglauben auf die inneren Erfahrungen des Seelenlebens zurückführte. Die überlieferte Dogmatik und die äufsere kirchliche Ordnung wurden gegen die subjektive Innigkeit des einzelnen Individuums zurückgesetzt. Auf dem religiösen Gebiete wurde somit an der Emanzipation des Individuums gearbeitet, während das Staatskirchentum des 17. Jahrhunderts die Individuen gezwungen hatte, in gemeinsamen religiösen Formen aufzugehen. Jetzt konnten zugleich mit der persönlichen Innigkeit auch die individuellen Verschiedenheiten zum Vorschein kommen; diese begannen mehr zu interessieren als die konfessionellen Verschiedenheiten, und bald legte man ihnen Wert und Interesse bei, selbst wenn sie nicht mit demjenigen Schema des Bufskampfes übereinstimmten, das der Pietismus von Anfang an aufgestellt hatte. Das allgemeine Priestertum wurde gelehrt; das Recht der Laien mufste ja anerkannt werden, da die grofsen Dinge in den Seelen der Laien ebenso gut — wo nicht besser — vollbracht würden wie in den orthodoxen Priesterseelen, die alle dogmatischen Rubriken in Ordnung hatten. Der Pietismus führte auf das Natürliche, das Praktische, das Nützliche zurück, indem er von dem Buchstabenglauben und der dogmatischen Scholastik abbrachte. Deswegen war er mit den übrigen Tendenzen des Zeitalters verwandt, sogar mit der Wolffischen Philosophie, obgleich er eine Zeitlang als deren erbitterter Feind auftrat. Wolff und seine Schüler wollten die Philosophie popularisieren, wie der Pietismus die Religion popularisieren wollte. Und die beiden Richtungen vereinten sich in guter Übereinstimmung, nachdem Wolff seine Stellung siegreich behauptet hatte. Eine ganze Reihe hervorragender Männer aus Wolffs Schule gehörten der pietistischen Richtung an und wirkten zu gleicher Zeit für vernünftige Aufklärung und für religiöse Verinnigung.

Es machten sich aber auch ganz andere Einflüsse als diejenigen, die Deutschlands eignen philosophischen und religiösen

Bewegungen entstammten, bei der Entstehung des sogenannten Aufklärungszeitalters geltend. Die englische Erfahrungsphilosophie wurde zum Gegenstand eifrigen Studiums gemacht. Schon Christian Thomasius ist in seiner rechtsphilosophischen Auffassung stark von Locke beeinflufst, und bei den jüngeren Wolffianern ringt Lockes Einflufs mit dem des Wolff, so dafs ihre Philosophie zuletzt eine Kombination des durchgeführten, nach Wolff angenommenen Rationalismus und der von Locke begründeten Erfahrungsphilosophie wird. Das Geheimnis war, dafs Wolffs Rationalismus eigentlich nur zur Konstruktion einer Reihe von Rubriken führen konnte, und dafs bei immer fortgesetzter Vervollständigung dieses Rubriksystems ein um so gröfserer Hunger und Durst nach empirischem Inhalte entstehen mufste, der dasselbe auszufüllen vermöchte. Es äufserte sich hier eine ähnliche Kontrastwirkung wie diejenige, die auf dem religiösen Gebiete den Pietismus der Orthodoxie entgegengestellt hatte. Auf dem philosophischen Gebiete tritt diese Kontrastwirkung in dem grofsen Interesse hervor, das die empirische Psychologie erregt. Nicht die spekulative Metaphysik, sondern die auf Erfahrung gegründete Psychologie wurde immer mehr als die Grundwissenschaft betrachtet. Die Wissenschaft von dem Seelenleben, so wie die Beobachtung uns dieses kennen lehrt, wurde die Grundlage, auf welcher man die ästhetischen, moralischen und religiösen Probleme bearbeitete. Dies wurde ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte der Psychologie, indem diese Wissenschaft gröfsere Selbständigkeit gewann und sich der Naturwissenschaft mehr näherte. Wolff hatte noch der spekulativen („rationalen") Psychologie gröfseren Wert als der empirischen beigelegt. Dies wurde nun anders. Man suchte die Erfahrung zu Grunde zu legen und dann erst später zu untersuchen, wie weit man gelangen könnte, wenn man von derselben ausgegangen war. Der hervorragendste Vertreter der Aufklärungsphilosophie, Johann Nicolas Tetens, drückt dies auf sehr klare Weise aus (in der Vorrede zu seinen *Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung.* Leipzig 1777. I. S. XIII): „Man darf die Untersuchung der Seele nicht mit metaphysischen Analysen anfangen, sondern

nur endigen. Die psychologische Auflösung mufs vorhergehen. Ist diese einmal beschafft, so ist die metaphysische auf eine Auflösung einiger weniger Grundvermögen und Wirkungsarten zurückgebracht, und ist alsdenn in der Kürze so weit zu bringen, als sie überhaupt gebracht werden kann. Fehlt es aber noch an jener Erfahrungskenntnis von den Grundvermögen, so ist es vergeblich, diese aus einer uns so sehr verborgenen Organisation begreiflich machen zu wollen. Hiezu kommt noch, dafs, so weit man auch in der metaphysischen Psychologie fortgeht, die Richtigkeit ihrer Sätze immerfort durch die Beobachtungskenntnisse geprüft werden müsse." In ähnlicher Richtung hatte sich früher bereits Kant geäufsert (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—66*). Er behauptet, es sei notwendig, in der Philosophie analytisch, und nicht konstruierend zu verfahren, und es komme nun vor allen Dingen auf eine empirische Grundlage an. Er fange seinen philosophischen Kursus deshalb mit der empirischen Psychologie an, in welcher noch nichts über die Natur der Seele gelehrt werden, ja nicht einmal entschieden werden könne, ob eine Seele existiere!

Dieses vorherrschende Interesse für die empirische Psychologie ist es, das der deutschen Aufklärungsphilosophie nicht zum mindesten ihr eigentümliches Gepräge verleiht. Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Gepräges treten vielfache Nüancen auf, die wir hier jedoch nicht näher untersuchen können. Im ersten Bande seiner *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (Berlin 1894) hat Max Dessoir eine ausführliche und interessante Darstellung der Art und Weise gegeben, wie die psychologischen Probleme von den damaligen Forschern behandelt wurden. Hier können wir nur bei dem verweilen, was für die allgemeine Geschichte der Philosophie Bedeutung hat [1]).

Die Psychologie der Aufklärungsperiode gründet sich zuvörderst auf Leibniz' Gedanken von dem Unterschiede zwischen Dunkelheit und Klarheit als dem fundamentalen Unterschiede im Seelenleben, und von den Vorstellungen als den Elementen des Seelenlebens. Für die tiefer liegenden Motive und Andeutungen in Leibniz' Psychologie hatte man keinen Blick.

Es war die eigentliche Glanzperiode des Rationalismus. Verstandesaufklärung war das Schlagwort, und alles dasjenige innerhalb des Seelenlebens, das nicht sogleich durchschaulich war, wurde als ein Chaos dunkler Vorstellungen aufgefafst. Es war die praktische Konsequenz dieser intellektualistischen Psychologie, dafs man der Zukunft mit grofser Zuversicht entgegensah: nur Licht, dann wird alles gut werden! Ein Wendepunkt trat ein, als man einsah, das Seelenleben besitze noch andere Elemente aufser den intellektuellen. Die englische Psychologie seit Shaftesbury und Hutcheson hatte dies schon eingesehen. Rousseau, dessen Einflufs auf die deutsche Entwickelung aufserordentlich grofs war, hatte die Sache des Gefühls mit Begeisterung verfochten und gegen die Überschätzung der Intelligenz geeifert. Und endlich hatte bereits der Pietismus in dieser Richtung gewirkt. Die Periode des Rationalismus wurde dann von einer Periode der Sentimentalität abgelöst. Das Wort „sentimental“ schreibt sich aus dem 18. Jahrhundert her; es scheint von dem englischen Romanverfasser Sterne gebildet worden zu sein und wurde (auf Lessings Vorschlag) im Deutschen durch „empfindsam“ wiedergegeben. Während der Bemühungen, eine ästhetische Theorie zu entwickeln, wurde zuerst die Eigentümlichkeit des Gefühls als selbständige Seite des Bewufstseinslebens aufgestellt. J. G. Sulzer (siehe seine Abhandlungen in den Schriften der Berliner Akademie aus den Jahren 1751—52) und Moses Mendelssohn (*Briefe über die Empfindungen* 1755) wurden bei ihren Untersuchungen über das ästhetische Gefühl darauf aufmerksam, dafs hier eine unmittelbare und positive Seite des seelischen Lebens vorlag, die nicht zu ihrem Rechte gelangte, wenn sie als ein Chaos dunkler Vorstellungen geschildert würde, welche unsrer Unvollkommenheit wegen verhindert würden, sich bis zu völliger Klarheit zu gestalten; nach Leibniz' und Wolffs Psychologie war das Gefühl ja nur dunkle, gehemmte Vorstellung. Der Wolffianer A. G. Baumgarten (*Aesthetica* 1750) gebrauchte zuerst das Wort Ästhetik im modernen Sinne als die Lehre von dem Schönen; seinem Systeme getreu fafste er die Ästhetik jedoch als die Lehre auf, die dem dunkeln Vorstellen, also dem untersten Teile des

Erkenntnisvermögens, Regeln aufstellte, wie die Logik dem klaren Vorstellen, also dem höherstehenden Teile des Erkenntnisvermögens, Regeln gebe. Das grofse Interesse für die Ereignisse im Innern des Seelenlebens und für Poesie und Kunst, das um die Mitte des Jahrhunderts in Deutschland rege wurde, mufste das Bedürfnis einer neuen Psychologie erzeugen, die dem Gefühlsleben eine positive und selbständige Stellung in der psychischen Welt geben könnte. Sehr richtig weist Mendelssohn nach (Brief IV. Philos. Schriften. Verbesserte Auflage. Berlin 1771. I. S. 22), dafs, wenn Baumgartens Auffassung die rechte wäre, das Gefühl des Schönen beim Fortschreiten der Aufklärung wegfallen müfste, und die Wesen höherer Art, die im Besitze gröfserer geistiger Klarheit wären, dann zu Klagen berechtigt sein würden über „das elende Vorrecht, das die Quelle des Vergnügens verschliefst, mit welcher die untern Wesen reichlich versehen sind". Wie charakteristisch, dafs gerade ein so ausgeprägter Vertreter der Aufklärungsphilosophie dazu gerät, diese Reflexion anzustellen! Eben im Interesse der Aufklärung verlangt er, dafs die Distinktion zwischen Dunkelheit und Klarheit nicht die einzige sein dürfe, die im Seelenleben zu machen sei. Das Dunkle habe an und für sich nichts mit Lust und Unlust zu schaffen. Er findet die Bedingung des Lustgefühls in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen, die sich in der Seele (oder inbetreff der sinnlichen Lust im Nervensysteme) geltend mache; es sei aber eine positive Kraft unsrer Seele, und kein gehemmter Zustand, die hier zur Geltung komme. In einer späteren Schrift (*Morgenstunden* 1786) bezeichnet Mendelssohn das Gefühl als „Billigungsvermögen" und deutet mithin treffend auf die wichtige Funktion hin, welche diese Seite des Bewufstseinslebens ausübt[2]). — In seiner Schrift *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1762) legt Kant grofses Gewicht auf den von Sulzer und Mendelssohn eingeschärften Unterschied zwischen Erkenntnis und Gefühl. „In unseren Tagen," sagt er (IV, 2), „hat man allererst einzusehen angefangen, dafs das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dafs beide ja nicht miteinander

müssen verwechselt werden." Kant ist hierin nicht nur von seinen deutschen Vorgängern, sondern auch von Hutcheson und Hume, am allermeisten aber von Rousseau beeinflufst. — Der entscheidende Schritt wurde indessen von Tetens unternommen, indem er eine Distinktion zwischen Empfindung und Gefühl aufstellte, welche beiden Wörter bisher als gleichbedeutend gebraucht worden waren. „Gefühle," sagt er (Phil. Versuche. I. S. 168), „den Empfindungen entgegengesetzt, sind solche, wo blofs eine Veränderung oder ein Eindruck in uns und auf uns gefühlt wird, ohne dafs wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solche bewirkt hat. Empfinden zeigt auf einen Gegenstand hin, den wir mittels des sinnlichen Eindrucks in uns fühlen, und gleichsam vorfinden." Doch stehen die beiden Elemente sich so nahe, dafs Tetens — nicht eben zu gunsten der Klarheit — das Wort Gefühl als gemeinschaftliche Bezeichnung aller beider gebrauchen will. Er opponiert gegen Leibniz und Wolff, die alle Elemente des Seelenlebens Vorstellungen nannten, und will dieses Wort (mit Humes Sprachgebrauch übereinstimmend) auf die Bezeichnung der Reproduktionen beschränkt wissen. Das Vermögen, Vorstellungen zu bilden und zu verbinden, nennt er Verstand, und seine Psychologie bringt ihn nun zur Dreiteilung in: Gefühl, Verstand und Willen, so dafs die beiden letzteren Fähigkeiten das Bewufstseinsleben von der aktiven, ersteres dasselbe von der passiven Seite aus bezeichnet. Von Tetens ging diese psychologische Dreiteilung auf Kant über, nur dafs dieser die Distinktion zwischen Empfindung und Gefühl konsequenter durchführte. — Über die Bedeutung, die man solchen psychologischen Distinktionen vernünftigerweise beilegen darf, war man damals nicht im reinen. Man war geneigt, für jede neue psychologische Distinktion, die man fand, ein besonderes psychisches Vermögen zu konstruieren, und nur ausnahmsweise kannte die psychologische Forschung höhere Aufgaben als blofse Beschreibung und Klassifikation. Die wichtige Grundlage einer erklärenden Psychologie, die durch die Associationslehre Spinozas und der englischen Forscher beschafft worden war, wurde fast gar nicht benutzt. Bei alledem hat die Psychologie der Aufklärungsperiode grofse Bedeutung gehabt,

weil sie den Sinn für Selbstbeobachtung schärfte, und sie bezeichnet einen wichtigen und nachhaltigen Fortschritt, weil sie das Gefühl als selbständige Seite des Bewufstseinslebens anerkannte.

Während die starke Gefühlsbewegung, die um die Mitte des Jahrhunderts rege ward, in Frankreich der Mutterschofs revolutionärer Gedanken wurde, erhielt sie in Deutschland, wo das Bedürfnis, sich mit öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen, weit geringer war, ihren Abflufs teils durch psychologisches Studium, teils durch künstlerische Produktion in der neuen, von Herder und Goethe eingeleiteten Richtung. Es waren die intellektuellen und die ästhetischen Interessen, die in erster Reihe standen. Charakteristisch ist es deshalb, dafs die damalige empirische Psychologie dem Willen, der aktiven Seite des Bewufstseinslebens so geringes Gewicht beilegt. Alles dreht sich um die Aufklärung und um das Gefühl. Bei tieferen Geistern macht sich indes auch hier ein Bedürfnis fühlbar. Friedrich Heinrich Jacobi, dessen Sentimentalismus das Gepräge des Zeitalters trägt, obgleich er — wie in einem späteren Zusammenhange geschildert werden wird — als Philosoph den Männern der Aufklärung scharf entgegentritt, sprach sich in seinen ersten Werken über das Unglückliche eines Gefühlslebens aus, dem der natürliche Zusammenhang mit Thaten verwehrt sei. Nach einer Andeutung davon, dafs die modernen politischen Verhältnisse keine Möglichkeit für äufsere Wirkungen grofser Gefühle und Charaktere darböten, heifst es in Jacobis Dialog *Der Kunstgarten* (1779): „Ach, mit den Empfindungen und den Gedanken, die nicht aus That hervorgegangen sind und wieder hinzielen auf That, ist der Seele wenig geholfen ... Unsere herrlichsten Erkenntnisse dienen am Ende uns nur zur müfsigen Betrachtung; unsere erhabensten Gefühle nur zum einsamen unfruchtbaren Ergötzen." Es waren die Zeiten der schönen Seelen und der edlen Herzen; man glaubte sich der höchsten Dinge fähig; es gärte und brauste; man fühlte „Sturm und Drang"; man stellte das unmittelbare Bedürfnis des Herzens aller Vernunft, aller Regel und aller Sitte entgegen, man behauptete die ursprüngliche Kraft und Einfalt der Natur, die man wieder-

gefunden zu haben glaubte, gegen die Formen der Kultur und der Gesellschaft; das Chaos wurde das Höchste; das Vermögen, neue, aus dem Innern geschaffene Formen zu erzeugen, regte sich eigentlich nur auf dem poetischen Gebiete. Diese Gärungsperiode, da das Gefühl die Vorstellungen bestimmte, während die Aufklärungsphilosophie von Anfang an das umgekehrte Verhältnis als das einzig mögliche aufgestellt hatte, war gleichsam eine empirische Bestätigung der Lehre der neuen Psychologie von der Selbständigkeit des Gefühls. Es war der Durchbruch der Romantik mitten im Lager der Aufklärung. Durch viele successive Formen hindurch beherrschte diese von nun an die Litteratur und bewirkte die Wiedergeburt der menschlichen Phantasie nach der langen intellektuellen Arbeit. Und wie es sich erweisen wird, wirkte diese gesamte künstlerische Renaissance auf die philosophische Entwickelung zurück und gab letzterer an einem wichtigen Punkte ihrer Geschichte eine verhängnisvolle Richtung. —

Das psychologische Interesse der Aufklärungsphilosophie führte diese also bis an ihre Schranken. In der klassischen Zeit der Aufklärung und bei deren typischen Vertretern wurde diese Beschränkung jedoch nicht bemerkt. Man glaubte sich mit hinlänglicher Vernunft ausgestattet, um jedenfalls sicher zu sein, den rechten Weg eingeschlagen zu haben, selbst wenn man nicht meinte, den Weg ganz zurückgelegt zu haben. Ein aufgeklärter Mensch gönnt seinen Nachkommen ebenfalls Fortschritte in der Aufklärung, und aus der Notwendigkeit, solche zu machen, zieht er nicht die Konsequenz, daſs es in ihm selbst noch ziemlich viel Dunkelheit gebe. Was zur Glückseligkeit gehört — so räsonniert man —, das kann unsre Vernunft doch jedenfalls einsehen. Dazu gehörte aber, wie man meinte, vor allen Dingen der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit; sonst könne man sich nicht sicher fühlen. Man adoptierte und behandelte in einer Unmasse von Darstellungen die *„natürliche Religion“*, die von englischen und französischen Verfassern gelehrt worden war. Das polemische Verhältnis, das die natürliche Religion in Frankreich zur positiven Religion einnahm, kam in Deutschland aber nur in einzelnen Fällen zum Vorschein. Die protestantische Theologie war

elastischer als die katholische. Die Kirche und die theologischen Fakultäten waren großenteils mit Wolffianern besetzt, die nichts als Offenbarung anerkannten, das die Forderungen der Vernunft nicht befriedigte, die aber zugleich aus Überzeugung ihres Herzens glaubten darlegen zu können, daſs der Inhalt der biblischen Schriften durchweg mit der Vernunft übereinstimme. Dieser *kirchliche Rationalismus* legte also Gewicht auf eine natürliche Erklärung des mirakulösen Inhalts der Bibel, weil er davon ausging, daſs das Christentum mit der Vernunftreligion übereinstimmen müsse, ja eigentlich nichts anderes sei als deren geschichtliche Verkündigung. Mithin konnte die Vernunft, die man aus der Erfahrung und dem Denken der vorhergehenden Zeiten angesammelt hatte, mittels der kirchlichen Organe über das ganze Volk verbreitet werden. Die Kirche wurde ein Organ der Aufklärung mit allen deren guten und schwachen Seiten. Ein bedeutendes Werk der Erziehung wurde auf diese Weise ausgeführt. Doch nicht in allen lieſsen sich die natürliche und die positive Religion so leicht miteinander versöhnen. Während dieser Periode des Individualismus, da so viele verschiedene Motive in dem Bewuſstsein miteinander rangen, folgte es von selbst, daſs die religiöse Entwickelung der Einzelnen höchst verschiedene Richtungen einschlagen konnte. Ein merkwürdiges Beispiel eines Entwickelungslaufes aus Orthodoxie durch den Pietismus hindurch in den Rationalismus, und aus diesem in einen Standpunkt, der an den später von Lessing, Herder und Schleiermacher eingenommenen erinnert, schilderte Joh. Chr. Edelmann (1698—1767) in seiner Selbstbiographie (herausgegeben von Klose, Berlin 1849). Der Buchstabenglaube und das äuſserliche Wesen der Orthodoxen trieben ihn in den Pietismus hinüber, und er hatte Verkehr mit Sektierern und Propheten. Deren Haſs gegen die Vernunft und deren Herrschsucht brachten ihn indes in Entrüstung, und in seinem Jammer machte er nun ausfindig, daſs der Anfang des Evangeliums Johannes nicht zu übersetzen sei als „*das Wort* war Gott“, sondern als „*die Vernunft* (Logos) war Gott“! Wenn die Vernunft Gott sei, könne die Religion nichts Vernunftwidriges enthalten: hiermit war nun der Übergang aus dem Pietismus

in den Rationalismus geschehen. Von dem gewöhnlichen Rationalismus sagte er sich aber wieder los, als er Spinozas Satz gelesen hatte, Gott sei die *innewohnende*, *innere*, nicht aber die *äufsere* Ursache der Dinge. Es wurde nun sein Glaube, dafs Gott das ewige Wesen aller Dinge, mit jedem Wesen innig eins sei. Alles in der Welt, was wahr und gut sei, sei Gott. Die Welt sei ewig. Christus sei ein Mensch gewesen, der die Menschen Gott näher gebracht habe, indem er sie von den falschen Vorstellungen von Gott erlöste und lehrte, gegenseitige Liebe sei das Höchste. Die Priester hätten ihn verurteilt, weil sie glaubten, er wolle ihre Herrschaft stürzen, obgleich er doch (wie später Edelmann und alle seine wahren Nachfolger) den Pöbel an die Priester verwiesen habe. Der jüngste Tag breche in jedem Menschen an, der aus dem Schlummer des Wahns erwache. — Edelmann glaubte, mit Hilfe der historischen Kritik und symbolischen Auslegung lasse sich die wahre Religiösität in den biblischen Schriften finden. Für Hermann Samuel Reimarus (1694—1768), einen der eifrigsten Kämpfer für „die Wahrheiten der natürlichen Religion" wider Materialisten und andre gottlose Menschen, stellte die Sache sich anders. Wie er fest überzeugt war, dafs die Zweckmäfsigkeit der Natur (besonders die Triebe der Tiere, über die er eine spezielle Schrift verfafste) die Entstehung der Welt durch einen weisen und gütigen Gott anzeige, und dafs in einem künftigen Leben besser und andauernder für die menschliche Glückseligkeit gesorgt sei, als dies in diesem Leben geschehen könne, — ebenso war er fest überzeugt, dafs der Inhalt der biblischen Schriften der von der natürlichen Religion eingeschärften Vernunft und Moral widerstreite. Letztere Überzeugung glaubte er aber bei sich selbst behalten zu müssen. In aller Stille hatte er es versucht, seine Gedanken über die biblische Geschichte und die biblischen Schriften ins klare zu bringen, und ein Werk ausgearbeitet, das er eine *Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes* nannte, und in welchem er die biblische Litteratur sowohl von dem historischen als von dem naturwissenschaftlichen und dem moralischen Gesichtspunkte aus einer scharfen und zersetzenden Kritik unterwarf. Rührend ist der von ihm an-

gegebene Grund, weshalb er dieses Werk nicht veröffentlichte: er fürchtete, orthodoxe Fanatiker möchten ihn der Liebe seiner Gattin und Kinder berauben oder eine Verfolgung erregen, die über letztere ausgehen könnte. „Die Herren Prediger mögen gewiſs glauben," sagt er, „daſs ein ehrlicher Mann seinem Gemüte keine geringe Qual anthun muſs, wenn er sich sein ganzes Leben hindurch stellen und verstellen muſs." Niemand ahnte, was der Hamburger Professor, der so schöne Beweise für Gott sowohl als die Unsterblichkeit geführt hatte, in seinem Schreibpulte liegen hatte. Lessing, der nach dem Tode des Verfassers durch dessen Familie Einsicht in das Manuskript erhalten hatte, gab Bruchstücke desselben heraus, indem er sie für eine in der Bibliothek zu Wolfenbüttel gefundene Schrift erklärte. Später gab David Strauſs (*H. S. Reimarus und seine Schutzschrift.* Leipzig 1862) einen Auszug des ganzen Werkes. Hier interessiert uns namentlich der allgemeine Standpunkt des Reimarus. — Die natürliche Religion genügt ihm; eine Offenbarung ist deshalb überflüssig. Eine solche ist überdies physisch und moralisch unmöglich. Gott kann sein eignes Werk nicht durch Wunder unterbrechen und kann nicht durch Offenbarungen, die nicht allen zu teil werden, und die nicht einmal alle können kennen lernen, einige Menschen vor andern begünstigen. Am allermeisten stand in Reimarus' Augen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe im Widerspruche mit den wahren Vorstellungen von Gott, und dieser Punkt war es, der zuerst Anstoſs in ihm erregt hatte. Da nun auſserdem viele Einzelheiten der biblischen Erzählungen ihm bedenklich waren, kommt Reimarus durch seine Kritik zu einem rein negativen Resultate. Die einzige Erklärung, die er von der Entstehung dieser Erzählungen zu geben vermochte, war die, daſs sie dem Betruge jüdischer Priester und der Apostel zu verdanken seien. Das gründliche Forschen des deutschen Professors führte ihn also zu demselben Ergebnisse, zu dem Voltaire durch ein mehr leichtfüſsiges Räsonnement gelangte. Ist es nicht Offenbarung, so ist es Betrug: dies ist ein Dilemma, in welchem von dieser Zeit an viele Orthodoxe und Freidenker aus Herzens Grunde übereinstimmen, und auf welches die religiöse Debatte noch

oft zurückgeführt wird, als ob seit Reimarus und Voltaire keine neuen religionsphilosophischen Gesichtspunkte zum Vorschein gekommen wären.

Friedlicher stellte sich das Verhältnis zwischen natürlicher und positiver Religion für Moses Mendelssohn (1729—1786), der die populärsten Darstellungen von der Lehre der natürlichen Religion gegeben hat. Er war ein Jude aus Dessau, der seinen Talmudlehrer nach Berlin begleitet hatte und — ebenso wie einst Spinoza — durch das Bedürfnis bewogen, eine höhere intellektuelle Bildung zu erwerben, als die hebräische Litteratur bieten konnte, sich in die westeuropäische Litteratur hineingearbeitet hatte. Es war hiermit um so viel gröſsere Schwierigkeit verbunden, da es damals den Juden untersagt war, die deutsche Sprache zu erlernen. Die Energie des Jünglings besiegte alle Hindernisse, er lernte Deutsch und Latein, und Locke und Wolff wurden seine Lieblingsschriftsteller. Seine Aufgabe war, in elegantem Deutsch (so weit hatte ihn sein Eifer gebracht) auszusprechen, was Wolff und dessen Schüler in bändestarken Büchern durch weitschweifige und pedantische Darstellungen entwickelt hatten. Er arbeitete sich zu einer bewunderten Stellung in der deutschen Litteratur empor, schloſs mit Lessing und Kant Freundschaft und steht als ein Typus der damaligen Popularphilosophie da. Von seinen Glaubensgenossen trennte er sich nicht, kämpfte im Gegenteil eifrig, um ihnen eine bessere soziale Lage zu verschaffen. In seiner interessanten Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum* (1783) suchte er zu zeigen, wie die rechten Grundsätze der Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche eine freiere Stellung seiner Glaubensgenossen in bürgerlicher Beziehung herbeiführen müſsten. Es war seine Auffassung, daſs das Judentum keine Dogmen habe, die auſser dem Inhalte der Vernunftreligion lägen, und daſs die jüdische Religion in einem für das jüdische Volk gültigen Gesetze bestehe. Und da er nun glaubte, den Beweis von der Unsterblichkeit der Seele (*Phädon* 1767) und von der Existenz eines persönlichen Gottes (*Morgenstunden* 1786) führen zu können, gab es für ihn die schönste Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion. Den Beweis

der Unsterblichkeit gründete er teils darauf, dafs das Vermögen des Denkens sich nicht als ein Produkt materieller Zusammensetzung erklären lasse und die Seele also, weil immateriell, auch unvergänglich sein müsse, teils darauf, dafs ein für die Vollkommenheit bestimmtes Wesen sich nicht in seiner Bahn werde hemmen lassen. Gottes Existenz beweist er teils durch den dem Descartes entlehnten ontologischen Beweis, teils durch die Zweckmäfsigkeit der Natur. Letztgenanntes Werk (Morgenstunden) erschien erst, nachdem Kants „Kritik der reinen Vernunft" eine ganz neue Periode der Geschichte der Philosophie angekündigt hatte. In seiner Vorrede erklärt Mendelssohn, er wisse allerdings, dafs die Schule, der er angehöre, und die „in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vielleicht allzu eigenmächtig herrschen wollte", nicht mehr in Ansehen stehe. Neuere Richtungen seien entstanden, seine Kränklichkeit habe ihm aber verwehrt, sich mit diesen näher bekannt zu machen; er äufsert jedoch die Hoffnung, dafs der „alles zermalmende Kant", dessen Tiefsinn er bewundert, „mit demselben Geiste wieder aufbauen werde, mit dem er niedergerissen habe". Mit gröfserem Freimut war er früher im Namen der Philosophie aufgetreten, als er den „Anhang" zu seinem „Phädon" schrieb. „Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten," heifst es hier, „in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyrannei hat fröhnen müssen, hat die Weltweisheit endlich bessere Tage erlebt. Alle Teile der menschlichen Erkenntnis haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht. Unsere Seele selbst haben wir auf diesem Wege besser kennen lernen. Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leiden hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus liefsen sich, vermittelst einer bewährten Methode, auch richtigere Folgen ziehen. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion haben durch diese Verbesserung der Philosophie eine Evidenz erlangt, die alle Einsichten der Alten verdunkelt." Nach dieser Äufserung versteht man, weshalb er Kant, dessen „Kritik aller spekulativen Theologie" bereits erschienen war, den „alles zermalmenden" nannte!

Es mufs noch einiger interessanten Versuche erwähnt werden, die in der Philosophie der Aufklärungsperiode rücksichtlich der Behandlung des *Erkenntnisproblems* angestellt wurden. Die Wolffische Philosophie war freilich die herrschende; ihre Grundgedanken suchte man dem allgemeinen Bewufstsein einzuprägen. Man legte jedoch gröfseres Gewicht auf die Erfahrung und auf die Notwendigkeit, Stoff anzusammeln, und man suchte auf verschiedene Weise Lockes Philosophie mit derjenigen des Wolff zu kombinieren. Hieraus entstand ein *Eklektizismus*, der mit der eigentlichen Popularphilosophie, die sich näher an Wolff hielt, nicht gänzlich zusammenfällt. Der Hauptsitz des Eklektizismus war die Universität zu Göttingen, und Feder und Meiners sind als dessen Hauptvertreter zu nennen, während die Popularphilosophie ihren Hauptsitz in Berlin hatte, von wo Mendelssohns Schriften ausgingen, und wo Nicolais *Allgemeine deutsche Bibliothek* und Biesters *Berliner Monatsschrift* die Aufklärungsideen unter dem gebildeten Publikum verbreiteten. Nur einige wenige Denker fühlten das Problem, welches dadurch entstand, dafs man sowohl Locke als Wolff recht geben mufste, sowohl die Notwendigkeit der Aufnahme von Stoff als einer Bearbeitung dieses Stoffes den eignen Gesetzen der Natur gemäfs zugeben mufste. Diese Denker gehören zu den nächsten Vorgängern Kants auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Der Leipziger Professor C. A. Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten.* Leipzig 1745) zeigte, dafs der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken nicht mit dem Unterschiede zwischen dunklem und klarem Vorstellen zusammenfalle: die sinnliche Auffassung könne ja durchaus klar und deutlich sein! Dieser Nachweis bildet eine Analogie mit Sulzers und Mendelssohns Nachweise, dafs das Gefühl der Lust und Unlust etwas anderes und etwas mehr ist als dunkles Vorstellen. Er bewog den Crusius ganz natürlich, der Erfahrung gröfsere Bedeutung beizulegen, als Wolff konsequent dies thun konnte. Crusius unterschied scharf zwischen den Gründen, die uns bewegen, etwas einzusehen, und den Ursachen, aus welchen die Dinge in der That entstehen (Erkenntnisgründe und Realgründe), eine Distinktion, die Wolff

und die ganze dogmatische Philosophie verwischt hatten. Zugleich widerlegt er Wolffs Versuch, das Kausalprinzip aus dem Grundsatze des Widerspruchs abzuleiten. Und indem das Problem von dem Verhältnisse zwischen dem Denken und der Realität auf diese Weise geschärft wurde, mufste Crusius auch die Gültigkeit des ontologischen Beweises von Gottes Existenz bestreiten, der ja darauf ausging, dafs wenn Gott denkbar sei, er auch existieren müsse. — Joh. Heinrich Lambert, ein auch als Naturforscher und Mathematiker bekannter Denker, kam dem entscheidenden Probleme noch näher. In seinem Werke *Neues Organon* (Leipzig 1764) betont er die Notwendigkeit, mit der Erfahrung zu beginnen und die analytische Methode anzuwenden. Mit Konstruktion könnten wir nicht anfangen, da es vor allen Dingen darauf ankomme, die einzelnen Begriffe, mit denen wir operieren sollten, richtig zu bestimmen. Nach Lockes Weise müsse vorerst eine Anatomie der Begriffe unternommen werden. Es genüge aber nicht, die einfachen, in unsrer Erfahrung enthaltenen Begriffe zu finden; wir müfsten auch ausfindig machen, auf wie viele verschiedene Arten diese sich miteinander verbinden liefsen. Hierdurch geschehe der Übergang aus Analyse in Konstruktion; von dem blofsen Aufstellen der Begriffe gehe man darauf zum Auffinden der Grundsätze und Postulate über, die in denselben liegen möchten. Diesen Übergang hält Lambert für sehr leicht. Wenn man nur mit den einfachsten Begriffen anfange und ohne eine mögliche Verbindung überzuschlagen weiter fortschreite, werde man die Konstruktion mit völliger Sicherheit unternehmen können. Lambert ist indes darüber im klaren, dafs das auf diese Weise Erreichte nur Formen, kein realer Inhalt sein kann, und in einem Briefe (3. Febr. 1766) an Kant, dessen Gedanken sich um diese Zeit in derselben Richtung bewegten wie diejenigen Lamberts, wirft er die Frage auf: *„ob oder wieferne die Kenntnis der Form zur Kenntnis der Materie unsers Wissens führe?“* Er hegt in sofern Zweifel an der Berechtigung philosophischer Konstruktionen und berührt den entscheidenden Wendepunkt, ohne sich jedoch auf das eigentliche Problem näher einzulassen. Kant fühlte indes so grofse Verehrung für seinen Vorgänger,

dafs er Lambert die „Kritik der reinen Vernunft“ gewidmet hätte, wenn letzterer nicht vor dem Erscheinen dieses Werkes gestorben wäre. Lambert gehört noch dem sichern Dogmatismus der Aufklärungsphilosophie an, da er nicht sah, was Kant schon früh eingeleuchtet hatte, dafs der Übergang aus analytischer in konstruktive Methode Bedingungen voraussetzt, die eine prinzipielle Beschränkung unsrer Erkenntnis herbeiführen (vgl. Kants Brief an Lambert 31. Dec. 1765). — Noch mehr näherte sich der Südschleswiger Joh. Nic. Tetens (der, nachdem er als Professor der Philosophie und der Mathematik in Bützow und Kiel gewirkt hatte, eine Reihe hoher administrativer Stellungen in Kopenhagen bekleidete, wo er 1807 starb) dem Grundgedanken Kants; ihm hatte aber auch Kants Werk, in welchem der Grundgedanke der kritischen Philosophie zuerst zum Vorschein kam (die Dissertation von 1770), auf die Spur geholfen. Tetens' „Versuche über die menschliche Natur“ sind sowohl in psychologischer als erkenntnistheoretischer Beziehung das bedeutendste philosophische Werk, das während der dem Hauptwerke Kants unmittelbar vorausgehenden Periode in Deutschland erschien. Dessen Bedeutung in psychologischer Beziehung wiesen wir bereits nach. In seiner Lehre von der Erkenntnis geht Tetens von einem Gedanken aus, dessen Behauptung vielleicht gröfsere Klarheit in Kants Philosophie gebracht hätte: von dem Gedanken nämlich, dafs alles bewufste Auffassen das Auffassen eines Verhältnisses ist. Bei jedem Akte der Aufmerksamkeit sondern wir das Wahrgenommene aus seinen Umgebungen aus: „Das Wort *Siehe* drückt zum mindesten so viel aus: das Objekt, was ich gewahrnehme, ist eine besondere Sache für sich.“ Das Wahrnehmen ist ein Unterscheiden, ein „Auskennen“ (I, S. 273). Der nächste Schritt ist das bewufste Vergleichen. Auch hier wird durch den Denkakt selbst ein Verhältnis (der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit) zwischen den Dingen festgestellt. Eine besondere Klasse von Verhältnissen haben wir an dem Raume und der Zeit, die (wie schon Kant in der Dissertation gelehrt hatte) Formen sind, in welchen unsre Erkenntnis den durch die Empfindungen aufge-

nommenen Stoff ordnet. „Wie Herr Kant erinnert hat, sind es nicht die gefühlten Gegenstände, von deren Vorstellung der Begriff der Zeit abstrahiert werden kann; aber es sind die in uns fortgehenden Aktus des Gefühls, die ihre Succession und Länge haben, wenngleich kein bemerkbarer Gegenstand gefühlt wird, die den Stoff zu der Abstraktion von der Zeit hergeben" (I, S. 398, vgl. 277). Zu letzterer Art der Verhältnisse gehört das Abhängigkeitsverhältnis (Kausalverhältnis), und hier sucht Tetens auf unklare Weise den Mittler zwischen Hume und Wolff zu machen. Ohne Erfahrung würde ich allerdings nicht vermuten, sagt er (I, S. 320), dafs das Eintreten einer Erscheinung eine gewisse bestimmte andere Erscheinung nach sich zöge; aber — setzt er hinzu — diese Vermutung drücke ich durch ein Urteil aus, das mein Verstand mit Notwendigkeit fällen mufs, und das deshalb etwas anderes ist als Gewohnheit oder Ideenassociation, nämlich ein wahrer Gedanke, obgleich dieser der Erfahrung vorausgeht. Hierdurch wird Humes Problem natürlich nicht beantwortet; Tetens hat die Möglichkeit nicht nachgewiesen, dafs Urteile, die unser Verstand mit logischer Notwendigkeit fällt, für wirkliche Begebenheiten Gültigkeit haben könnten. Als Kant die „Versuche" Tetens' las, die er sehr hoch schätzte, und die man (wie Hamann in einem Briefe erzählt) stets auf seinem Arbeitstische fand, hatte er bereits den Gedanken gefunden, der die Erkenntnistheorie an diesem Punkte weiter zu führen vermochte.

2. Gotthold Ephraim Lessing.

Es erwies sich im Vorhergehenden, dafs die sogenannte Aufklärungsperiode an mehreren Punkten über sich selbst hinausdeutet. Sie hat allerdings eine gewisse Neigung, sich als vollendet zu betrachten und mit phärisäischer Miene auf die Finsternis der Vorzeit hinabzublicken; sie ist aber zugleich eine an Möglichkeiten reiche Zeit und wurde für Deutschland eine Periode des Übergangs zu einer grofsartigen poetischen und philosophischen Blütezeit. In dem hervorragendsten Geiste dieser Periode regt sich mit besonderer

Lebhaftigkeit das Gefühl, einer Übergangsperiode anzugehören. Obgleich Lessing in persönlichen Freundschaftsbeziehungen mit Mendelssohn und Nicolai stand, Beziehungen, in denen letztere keineswegs nur die empfangenden waren, fand er sich durch die Aufklärung doch nicht so befriedigt wie sie. Er fühlte sich als ein Fremdling seines Zeitalters. Unbefriedigt durch die gegebenen Formen des Geisteslebens legte er, ebenso wie Sokrates, das Gewicht auf die subjektive, persönliche Seite des Strebens nach Wahrheit. Die Jagd, sagte er, ist besser als die Beute. Wegen dieser Betonung des persönlichen Gefühls von dem Streben und Trachten ist er das Kind seiner Zeit; dasselbe ermöglichte es ihm aber zugleich, andre Zeiten und andre Standpunkte besser zu verstehen, als die Männer der Aufklärung und des Sentimentalismus dies sonst vermochten. Der Unterschied zwischen verschiedenen Zeitaltern und Standpunkten tritt ja am meisten hervor, wenn man die Resultate vor Augen hält, während in dem inneren Streben, in den subjektiven Kräften, welche die Resultate erzeugten, gröfsere Verwandtschaft gefunden werden kann. Lessings historischer Blick steht mit seiner Lieblingsidee von dem ewigen Streben in Zusammenhang. Und dafs sein Auge in so hohem Mafse der Zukunft zugekehrt war, in der Hoffnung auf das von dieser zu Erwartende, hängt mit dieser Idee noch enger zusammen.

Es ist hier der Ort nicht, uns auf Lessings Bedeutung als Dichter und ästhetischer Forscher einzulassen, obschon es ganz gewifs von Interesse sein könnte, dem Grundcharakter des grofsen Suchers auf allen verschiedenen Gebieten seiner Thätigkeit nachzuspüren. Auch auf seine Biographie gehen wir hier nicht näher ein, da sie keine Daten enthält, die von Bedeutung wären, um ihn als Religionsphilosophen zu verstehen. Er wurde 1729 zu Kamenz in der Lausitz geboren, studierte in Leipzig, lebte später in Breslau, Berlin und Hamburg, mit poetischen und ästhetischen Arbeiten beschäftigt, bis er 1770 Bibliothekar in Wolfenbüttel wurde. Seit seiner Jugend hatte er sich mit philosophischen Studien abgegeben und zu philosophischen Abhandlungen Entwürfe gemacht. Erst während der Wolfenbütteler Zeit trat diese Seite

seiner Interessen indes in den Vordergrund, namentlich während der Polemik, in die er sich verwickelte, als er Bruchstücke der „Apologie“ des Reimarus (die Wolfenbütteler Fragmente) herausgab. Hier führte er einen litterarischen Kampf mit der bornierten Orthodoxie, der wegen der von ihm an den Tag gelegten Überlegenheit der Darstellungskunst, Gelehrsamkeit und Ideenfülle einzig dasteht. Er starb 1781.

Lessing war sich völlig bewufst, dafs er seine bedeutendste Kraft in der Kritik hatte. Es fehlte ihm an schöpferischem Vermögen. Er besafs jedoch zwei wertvolle Eigenschaften, die ihn vor den meisten seiner Zeitgenossen auszeichneten. Er hatte einen lebhaften Durst nach echtem, ursprünglichem Geistesinhalte, sowohl in religiöser als in philosophischer und ästhetischer Beziehung. Und er hatte historischen Sinn und grofse Fähigkeit, wertzuschätzen, was frühere Zeiten an ursprünglichem Geistesinhalte hervorgebracht hatten.

Sein historischer Sinn ist es vielleicht, der ihn in den schärfsten Gegensatz zu seinen Zeitgenossen stellt. Wenn weder die Orthodoxie noch der Pietismus noch der Rationalismus ihn befriedigte, und keine dieser Richtungen ihm als diejenige Form erschien, unter der sich das künftige religiöse Leben entwickeln könnte, so war dies eine Folge davon, dafs er für den historischen Charakter aller positiven Religion klaren Blick besafs. Statt die wichtigste Erscheinungsform des Christentums in den biblischen Schriften zu finden, über deren Auslegung man sich stritt, wies er auf das Leben und auf die gesamte religiöse Entwickelung und Tradition zurück, aus welchen diese Schriften hervorgegangen sind, und welche uns deren Entstehung erklärlich machen. Es war nicht Taktik allein, wenn Lessing (in seiner Verteidigung der Herausgabe der Wolfenbütteler Fragmente) behauptete, das Christentum stehe und falle nicht mit der Bibel. Er verfocht die Ansicht, das Christentum sei älter als die Bibel, und die Zukunft des Christentums beruhe nicht auf Büchergelehrsamkeit, nicht auf Berichten von „dem Geiste und der Kraft“, sondern auf der fortwährenden Lebendigkeit und Gegenwart „des Geistes und der Kraft“. *(Über den Beweis des Geistes und der*

Kraft.) Er tritt hier gegen die Überschätzung der Büchergelehrsamkeit und die theologische Vormundschaft auf, die wegen Luthers eifrigen Verweisens an die Bibel als Richtschnur der Lehre in der protestantischen Kirche allgemein geworden waren. Er wies darauf hin, dafs das Christentum, wenn es erhalten werden sollte, andere Stützen haben müsse als diejenigen, an die sich die Orthodoxie bisher angeklammert hatte. Seiner Zeit hatte er das Auftreten der Herrnhuter mit Freuden begrüfst, da er in dieser Bewegung eine Entfernung von der orthodoxen Äufserlichkeit erblickte, eine Verinnigung, die das Leben höher stellte als den Buchstaben. Das Christentum, behauptet er gegen Göze, seinen orthodoxen Widersacher, ist wesentlich Sache des Herzens, des Gefühls, und die Kritik der historischen und philosophischen Beweise trifft nicht die einfältig Gläubigen.

Indes hat Lessing nicht nur in seinen Briefen, sondern auch in seinen Schriften mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen, dafs er selbst nicht bei der hier angedeuteten Betrachtung der christlichen Religion als der historisch offenbarten höchsten Wahrheit stehen blieb. Seine *Duplik*, sein *Antigöze*, *Nathan der Weise*, die *Erziehung des Menschengeschlechts* und die *Gespräche über die Freimaurer* boten ihm die Gelegenheit, eine religionsphilosophische Theorie völlig zu entwickeln, die nicht nur für die damaligen Zeiten höchst merkwürdig war, sondern noch heutzutage wohl geeignet ist, zum Nachdenken aufzufordern. — Es war Lessings Eigentümlichkeit, dafs er sowohl Freunden als Gegnern neue Argumente lieferte. Vermöge seiner grofsen Wahrheitsliebe und seines klaren Blickes war er oft imstande, für seine Gegner Hilfsmittel aufzufinden, von denen diese selbst keine Ahnung hatten. Deshalb führte man ihn christlicherseits mitunter als Meinungsgenossen an, während er bei anderen Gelegenheiten von der nämlichen Seite der Unehrlichkeit beschuldigt wurde! Die Welt (sogar der sogenannte christliche Teil derselben) ist es nun einmal nicht gewohnt, dafs man seinen Gegnern hilft. Dieses Bemühen, alles mitzunehmen, was zur Klärung der Probleme dienen konnte, hat Lessing jedoch nicht verhindert, seine eignen Ideen in ihrem vollen Umfange zu entwickeln.

Der Ausgangspunkt einer Darstellung dieser Ideen ist am besten einer berühmten Äufserung (in der „Duplik“) zu entnehmen. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz .... Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ — Dieses Wort war sowohl gegen die Orthodoxen als gegen die Aufklärungsphilosophen gerichtet, und beiden Richtungen that es not. Es möchte indes scheinen, als läge etwas Tantalisches in dem ewigen Suchen, besonders da Lessing bereit ist, die Bedingung mitzunehmen, dafs er sich stets irren sollte. Man beachte jedoch, dafs Lessing hypothetisch spricht. Er *denkt* sich eine Wahl zwischen ewigem Suchen und Irren einerseits und dem blofsen Besitze der Wahrheit anderseits. Offenbar denkt er sich einen Fall, der nicht stattfindet. Dies ist nicht allein aus der sprachlichen Form zu ersehen, sondern auch aus der Begründung der Behauptung, der Wert des Menschen beruhe nicht auf dem Besitze der Wahrheit, sondern auf der „aufrichtigen Mühe“, die er anwende, sie zu erwerben. Dieser Wert wird nämlich dadurch bedingt, dafs die Kräfte des Menschen sich durch die Nachforschung *erweitern.* Solche Erweiterung wäre ja doch unmöglich, wenn durchaus kein Resultat und nur beständiger Irrtum erreicht würde. Dann würde Lähmung und Verengerung, nicht aber Erweiterung die Folge sein. An und für sich ist ewiges Streben ohne irgend ein Ergebnis ein Selbstwiderspruch. Etwas anderes ist es, dafs jedes erreichte Resultat nur ein vorläufiges ist und der Ausgangpunkt neuen Strebens wird. Und gerade dies ist, wie das Folgende zeigen wird, Lessings Meinung.

Sein bestimmtes Verhältnis zur positiven Religion sprach Lessing bereits in der Abhandlung „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ aus, und in seinen späteren Schriften kommt er oft auf dasselbe zurück. Wenn die historische Grundlage des Christentums auch noch so sicher wäre, so würden — wie er erklärt — historische Wahrheiten hier dennoch nichts zu beweisen vermögen. Wie läfst sich auf spezielle, historische Thatsachen die Erkenntnis eines ewigen Zusammenhanges der Dinge gründen? Wie kann man mir zumuten, dafs ich um gewisser, vor achtzehnhundert Jahren geschehener Begebenheiten willen alle meine Vorstellungen umgestalten soll? Ein anderes ist die Geschichte, ein anderes die Philosophie. „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“ Lessing bleibt dabei, wie es sich auch mit dem Ursprunge des Christentums verhalte, so habe es in der Entwickelung seine Wirkungen hinterlassen. In einem *Die Religion Christi* überschriebenen Fragmente äufsert er, es sei schwer zu entscheiden, ob Christus mehr als Mensch gewesen, dagegen ausgemacht, dafs er Mensch gewesen sei. Wir sollten deshalb an Christi Religion festhalten, an derjenigen Religion, die Christus selbst als Mensch gehabt habe; die Frage nach der christlichen Religion, nach der Wahrheit der kirchlichen Lehre möge dann dahingestellt bleiben.

Diejenige Religion, der Lessing huldigt, gründet sich nicht auf einzelne übernatürliche Ereignisse, sondern auf den grofsen innern Zusammenhang der Natur und der Geschichte. Die verschiedenen positiven Religionen sind ihm Glieder dieses Zusammenhangs, indem er sie als Stadien der geistigen Entwickelung der Menschheit betrachtet. Statt über die positiven Religionen zu lächeln oder zu zürnen, will er (wie er im Vorberichte zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ sagt) lieber in ihnen „den Gang erblicken, in welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein hat entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll“. Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. Durch die Offenbarung wird das Menschengeschlecht von niederen Stufen auf höhere

emporgehoben[3]). Das israelitische Volk lernte durch das Verhältnis des Gehorsams gegen seinen Gott, der ihm als der mächtigste aller Götter erschien, sich an die Vorstellung von dem einigen Gotte gewöhnen, lange bevor ein Vernunftbegriff dieses Einigen möglich war. Und durch Versprechungen und Androhungen wurde es eingeübt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Später erst konnten sich mittels des Bekanntwerdens mit andern, besser erleuchteten Völkern (Chaldäern, Persern und Griechen) mehr ideale religiöse Vorstellungen in ihm entwickeln. Die strenge Zucht, die es durchzumachen hatte, war notwendig, damit aus seiner Mitte Erzieher der ganzen Menschheit hervorgehen könnten. Christus war der erste, der Reinigkeit des Herzens einschärfte, in Hinsicht nicht auf irdische Belohnung und Strafe, sondern auf ein anderes Leben. Sowohl das Neue als auch das Alte Testament ist aber nur das Elementarbuch des Menschengeschlechts, bei dem es nicht stehen bleiben kann, obschon es dieselben nicht verlassen darf, bevor ihr Inhalt hinlänglich eingeübt ist, und obschon es nützlich sein kann, daſs der Schüler sein Elementarbuch für die höchste Wissenschaft ansieht. Der fähigere Schüler, der das letzte Blatt des Buches ungeduldig umschlägt, hüte sich aber, seine schwächeren Mitschüler gar zu früh in Unruhe zu versetzen! Anderseits kann es aber auch schädlich sein, den Schüler gar zu lange beim Elementarbuche verweilen zu lassen; hierdurch macht man ihn leicht spitzfindig und abergläubisch. Die geoffenbarten Wahrheiten müssen in Vernunftwahrheiten verwandelt werden, wenn das Menschengeschlecht sich dieselben wirklich zu eigen machen soll, und durch symbolische Auslegung der Lehren von der Dreieinigkeit und von der Versöhnung sucht Lessing zu zeigen, welche Wahrheiten in den dogmatischen Formeln verborgen sein können. — Die Erziehung muſs ihr Ziel erreichen. Die Zeit muſs kommen, da der Mensch nicht mehr der Überzeugung eines künftigen Lebens bedarf, um Beweggründe zu seinen Handlungen zu haben, sondern das Gute um des Guten willen thut. Dann wird das neue, ewige Evangelium, das dritte Zeitalter, von dem schon die Schwärmer des Mittelalters redeten, gekommen sein! Das Kommen dieser

Zukunft müssen wir in Geduld erwarten. Mit kleinen Schritten und auf Umwegen schreitet die Entwickelung fort. In den „Gesprächen für Freimaurer“ heifst es: „Der Freimaurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne und läfst die Lichter brennen, solange sie wollen und können — die Lichter auslöschen und wahrnehmen, dafs man die Stümpfe doch wieder anzünden mufs, das ist der Freimaurer Sache nicht.“ — Für Lessing war die Bedeutung der Religion zuguterletzt eine entschieden ethische. Sie ist eine Erziehung dahin, das Gute um des Guten selbst willen zu thun. Ihm war das Wichtigste des Christenthums (wie er in dem schönen kleinen Dialoge *Das Testament Johannis* ausspricht) die inständige Aufforderung zur Liebe. In den „Gesprächen für Freimaurer“ (vielleicht dem Werke, das Lessings religiöse und zugleich seine ethischen und sozialen Anschauungen am schönsten und klarsten ausdrückt) fafst er die Freimaurer, von denen er hier eine idealisierte Schilderung gibt, als eine freie Brüdergemeinde auf, die diejenigen Schranken zwischen den Menschen, welche die Religion, die Nationalität und der Staat bisher aufgestellt hatten, beseitigen will.

Kurz nach Lessings Tode erregte es grofses Aufsehen, dafs J a c o b i in Briefen an Mendelssohn (*Briefe über die Lehre des Spinoza.* 1785) behauptete, Lessing habe sich für einen Anhänger des Spinoza erklärt. Da Spinoza sogar den Wortführern der Aufklärung noch immer als Inbegriff aller Gottlosigkeit dastand, war es kein Wunder, dafs die Behauptung nicht nur Aufsehen, sondern in mehreren von Lessings Freunden, namentlich in Mendelssohn, auch Kummer und Ärgernis erregte.

Jacobi (gewissermafsen ein moderner Herbert von Cherbury) war nach Wolfenbüttel gereist, um Lessing zu besuchen und dessen Hilfe zur Widerlegung Spinozas zu erhalten. Bei dieser Gelegenheit zeigte er ihm Goethes „Prometheus“, von dem er eine Abschrift hatte. Er reichte ihm das Gedicht mit den Worten: „Sie haben so manches Ärgernis gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen!“ Nachdem Lessing es gelesen hatte, sagte er: „Ich habe kein Ärgernis genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand . . .

Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigner Gesichtspunkt... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniefsen. *Ἓν καὶ Πᾶν!* (ↄ: Eins und alles!) Ich weifs nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich mufs bekennen, es gefällt mir sehr." Jacobi: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden." Lessing: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weifs ich keinen andern." Im Laufe des Gesprächs gibt Jacobi zu, er könne Spinoza nicht widerlegen und seinen Glauben an einen von der Welt verschiedenen, persönlichen Gott nicht beweisen, er nehme aber seine Zuflucht zu einem Sprunge, einem Salto mortale aus dem Wissen in den Glauben. Nach einer ziemlich wortreichen Ausführung von Jacobi, in welcher dieser durch seine (nicht eben in allen Beziehungen gründliche) Kenntnis des Spinoza zu glänzen sucht, sagt Lessing: „Ihr Salto mortale gefällt mir nicht übel, und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht." Jacobi: „Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, so geht es von selbst." Lessing: „Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuten darf."

Dies ist der Hauptverlauf des berühmten Gespräches (6. Juli 1780). Es kommen in diesem aber einige Äufserungen Lessings über einzelne Punkte vor, die von besonderem Interesse sind. — Lessing erklärt, er könne an keinen persönlichen, aufserhalb der Welt existierenden Gott glauben; dagegen sei er geneigt, Gott als die Seele der Welt zu denken. Hiermit stimmt es überein, dafs er in mehreren philosophischen Fragmenten aus seinen jüngeren Jahren den Gedanken entwickelte, es könne aufser Gott nichts existieren, da Gott, wenn man auf diese Weise etwas aufser ihm setzte, beschränkt und endlich werden würde. Er behauptet ein inneres, immanentes Verhältnis zwischen Gott und der Welt, und will Gott nicht in Analogie einer menschlichen Persönlichkeit denken. Mit der Idee einer persönlichen Gottheit im unveränderlichen Genusse ihrer allerhöchsten Vollkommenheit konnte er sich nicht ver-

tragen. Er verknüpfte mit derselben, wie er zu Jacobi sagte, „eine solche Vorstellung von unendlicher Langeweile, dafs ihm angst und weh dabei wurde". Es war natürlich, dafs ein Denker, dem das unablässige Streben als das Höchste dastand, sich nicht mit einem ein für allemal fertigen Gotte begnügen konnte. Dies ist übrigens einer der Punkte, welche anzeigen, dafs man es mit Lessings Anschlufs an Spinoza nicht gar zu genau nehmen darf. Denn Spinozas Gottesbegriffe war ein Werden und eine Entwickelung fremd. — Lessing äufsert sich ferner gegen „das menschliche Vorurteil, dafs wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist". Hier polemisiert Lessing gegen die namentlich während der Aufklärungsperiode grassierende Theologie, die ihren Beweis von Gottes Dasein auf die Zweckmäfsigkeit der Natur stützt. Die Äufserung stimmt durchaus Spinoza bei, dem der Gedanke sowohl als die Ausdehnung Attribut der Substanz ist, welche aufserdem noch unendlich viele andere Attribute besitzt. Während der folgenden Gespräche verwies Lessing indes auch auf Humes „Dialoge", in denen ein verwandter Gedankengang vorkommt. — Endlich bittet Lessing sich eine rein natürliche Erklärung aller Dinge aus. Auf einen Sprung in das Übernatürliche will er sich nicht einlassen. Auch an diesem Punkte erinnert er an Spinoza, von dem er früher in einem Briefe an Mendelssohn gesagt hatte, derselbe sei der erste, der durch sein System zu der Möglichkeit geleitet worden sei, alle Veränderungen des Körpers könnten aus dessen eignen mechanischen Kräften allein entstanden sein. (Richtiger wäre es indes, zu sagen, der Gedanke dieser Möglichkeit hätte Spinoza auf sein System gebracht.)

Mendelssohn wollte das ganze Gespräch als eine von Lessing angestellte Denkübung erklären. Diese Erklärung ist jedoch unhaltbar, auch wenn Lessing vielleicht gemeint hätte, eine solche Übung thäte seinem sentimentalen Freunde not, und auch wenn es unrichtig wäre, Lessing alle Anschauungen

Spinozas beizulegen. Lessing knüpfte sich an kein bestimmtes System; es läſst sich aber ein Kreis von Gedanken nachweisen, die ihm die leitenden waren, wenigstens in seinem Kämmerlein. Es war nicht Zorn allein, weil Spinoza so lange als „ein toter Hund" behandelt worden war, was Lessing bewog, ihn zu verteidigen. Überhaupt läſst sich steigendes Interesse für den verketzerten Denker spüren. Jacobi sah in ihm die konsequenteste Form der reinen Philosophie. Schwärmer wie Edelmann, und fromme Orthodoxe wie Thomas Wizenmann, Jacobis junger Freund, fühlten Sympathie für Spinoza, insofern sie ihr religiöses Gefühl nicht mit dem Gedanken eines von der Welt verschiedenen Gottes versöhnen konnten. Goethes künstlerisch-naturalistischer Glaube und Herders religiös-naturalistischer Glaube schlossen sich auch dem von Lessing proklamierten „Einen und allen" mit Begeisterung an[4]. Es äuſserte sich von verschiedenen Standpunkten aus das Bedürfnis einer tieferen Weltanschauung als derjenigen, welche die Aufklärungsphilosophie und die Popularphilosophie zu geben vermochten. Dieses Bedürfnis konnte auf philosophischem Wege erst dann befriedigt werden, wenn die Natur und Tragweite der menschlichen Erkenntnis einer gründlichen Untersuchung unterworfen worden war. Eine derartige Untersuchung that not, nicht nur eben um des Erkenntnisproblems willen, sondern auch um des religiösen Problems willen. In dem Jahre, nachdem jenes Gespräch zwischen Lessing und Jacobi, das auf den religiösen Standpunkt der Besten der damaligen Zeit ein so scharfes Licht warf, stattgefunden hatte, und in Lessings Todesjahre erschien Kants *Kritik der reinen Vernunft.*

SIEBENTES BUCH.

Immanuel Kant und die kritische Philosophie.

---

1. Charakteristik und Biographie.

Jedes grofse geistige Werk hat sein besonderes Schicksal. Da es einen Reichtum der Motive darbietet, werden zu verschiedenen Zeiten diejenigen Seiten und Eigenschaften, die es zum Gegenstand der Aneignung und Bewunderung machen, höchst verschiedene sein können, und der für den Urheber des Werkes leitende Gedanke oder Hauptbeweggrund braucht nicht derjenige zu sein, der für seine bleibende Bedeutung entscheidend ist. Während der Zeit, die seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" verflossen ist, hat fast jedes Jahrzehnt eine neue Ausgabe gebracht, und noch heutzutage wird dieses Werk in solchem Umfange und mit solcher Gründlichkeit studiert, wie kein andres philosophisches Werk. Auf die Zeitgenossen wirkte namentlich der Umsturz der Beweise für die religiösen Anschauungen im Verein mit der energischen Behauptung der Hoheit des moralischen Gesetzes und mit dem Nachweise von dessen innigem Zusammenhange mit der geistigen Natur des Menschen. Für einen engeren Kreis stand die Behandlung des Erkenntnisproblems in erster Linie. Hier könnte der Nachdruck aber wieder auf verschiedene Seiten gelegt werden. Man könnte betonen, dafs die Fähigkeit der Vernunft, ohne Hilfe der Erfahrung zur Erkenntnis zu gelangen, behauptet, oder dafs die Gültigkeit dieser Erkenntnis auf die empirische Welt beschränkt

wird. Man könnte die idealistische Seite des Systems hervorheben, der zufolge die Vernunft bestimmt, was Wirklichkeit ist; und man könnte die realistische Seite hervorziehen, der zufolge die Thätigkeit der Vernunft nur dann reale Bedeutung erhält, wenn sie ihren Stoff von einer Quelle empfängt, bis zu welcher sie nicht vorzudringen vermag. Endlich kann das Hauptinteresse sich entweder um die psychologische Analyse der Natur und Wirkungsart des Bewufstseins und der Erkenntnis oder auch um die Konsequenzen drehen, die sich hieraus mit Bezug auf die Bedingungen und die Beschränkung der Erkenntnis ableiten lassen. Alle diese verschiedenen Motive haben den Einflufs des Systems auf die folgenden Zeiten entschieden, so zwar, dafs bald das eine, bald das andere vorherrschte. Es ist die Aufgabe der historischen Untersuchung, das gegenseitige Verhältnis dieser verschiedenen Motive in Kants Philosophie und in seinem Entwickelungsgange nachzuweisen. Vielleicht wird es dann möglich sein, sie alle auf ein Grundmotiv zurückzuführen, welches das praktische und das theoretische Interesse, die spekulative und die empirische Tendenz, die psychologische und die erkenntnistheoretische Aufgabe in sich vereint, und welches Kant selbst als die *Selbsterkenntnis der Vernunft in wissenschaftlicher Form* bezeichnete (Prolegomena § 35).

Nach Kants Auffassung beginnt das Denken über die Dinge *dogmatisch*, d. h. mit unwillkürlichem, häufig naivem Vertrauen auf eigne Kraft und auf die Gültigkeit der eignen Voraussetzungen. Deshalb glaubt es alle Aufgaben lösen, bis zum innersten Wesen der Welt eindringen zu können. Dies ist die Zeit der grofsen Systeme. Später kommt eine Zeit, da es sich erweist, dafs diese Denkgebäude nicht bis an den Himmel reichen, und dafs die Baumeister sich nicht über den Plan einigen können. Dies ist die Zeit des Zweifels, des *Skeptizismus*. Man verspottet die vergeblichen Versuche, die inneren Widersprüche, und tröstet sich bald resigniert, bald blasiert über das anscheinend ganz negative Resultat. Dies ist eine natürliche Reaktion gegen den blinden Dogmatismus. — Kant kehrt sich wider beide Richtungen. Er meint, es gebe eine Aufgabe, die sowohl der Dogmatiker als auch der

Skeptiker vernachlässige: die Natur unseres Geistes, unserer Erkenntnis selbst zu untersuchen, um zu entdecken, über welche Formen und Kräfte wir zum Verständnisse der Dinge verfügen, und wie weit diese Formen und Kräfte uns bringen können. Die Grundform all unsrer Erkenntnis fand Kant nun in der Einheit, welche alle Erkenntnis zu beschaffen sucht. Auf allen ihren Stufen ist die Erkenntnis ein Sammeln, ein Verknüpfen des Zerstreuten. Das einfachste Sinnesbild entsteht durch Zusammenarbeitung vieler verschiedenen Eindrücke — und das nämliche Gepräge der Einheit ist in dem gröfsten Systeme zu finden, zu dem sich der Gedanke in seinem höchsten Fluge emporschwingen kann. — In sofern entspringen die dogmatischen Systeme aus einem wirklichen, menschlichen Drange. In einem Bilde der Einheit will man alles zusammenfassen. Sie sind Versuche einer Verwirklichung dessen, nach welchem die Erkenntnis auf allen Stufen tendiert. Kant weist aber ferner nach, dafs die Erkenntnis an die Erfahrung gebunden ist, und dafs jenes Suchen nach Einheit, wenn es sich über die Grenzen der Erfahrung hinaus wagt, sich in Widersprüche verwickelt, wenigstens keinen Beweis für die Gültigkeit seiner Ergebnisse zu führen vermag. Es geht (um eins von Kants vielen treffenden Bildern zu gebrauchen) dem Gedanken, wie es der Taube gehen würde, wenn sie glaubte, weil es so leicht sei, in der Luft zu fliegen, würde es noch leichter sein, im luftleeren Raume zu fliegen. Der Widerstand ist es gerade, der emporträgt — der allerdings aber auch zugleich der Bewegung Grenzen stellt. — Die Skeptiker thun den dogmatischen Systemen unrecht, wenn sie diese nur in ihrer völlig entwickelten Form betrachten. Man mufs auf deren Ursprung zurückgehen, untersuchen, welche menschliche Kraft und welches Bedürfnis zu denselben geführt haben, und welchen Bedingungen die Anwendung dieser Kraft und die Befriedigung dieses Bedürfnisses unterworfen sind. — Mittels solcher Selbsterkenntnis will Kant den menschlichen Geist von dessen eignen früheren Werken befreien, die leicht hemmende Schranken werden können. Zugleich will er aber mit klarerer Einsicht in die Bedingungen und Grenzen mit der nämlichen Kraft weiter arbeiten, aus welcher die

älteren Werke entsprangen, und er bahnt mithin ein Verständnis dieser Werke an, das die Negation und die Kritik allein nicht herbeiführen konnten. *Kant hat hierdurch der ganzen Geisteswissenschaft ihr Programm gestellt.* Zwar arbeitete er selbst nur an der Lösung spezieller philosophischer Probleme. Der von ihm angelegte Gesichtspunkt besitzt jedoch allgemeine Bedeutung — für das Studium der Religion, der Kunst, der Litteratur und der Sprachen sowohl als für das Studium der Institutionen und der Formen der Gesellschaft. Die Verhältnisse sind überall analog, und die Aufgabe bleibt wesentlich die nämliche: durch das Studium der Kräfte, welche das Werk früherer Zeiten hervorbrachten, die Befreiung dieser Kräfte herbeizuführen, so daſs sie das Werk der Zukunft mit klarerem Verständnisse vollbringen können. Es kommt darauf an, die Kontinuität nachzuweisen und zu erhalten, während die Metamorphose der Kräfte vorgeht. In der innersten Tiefe war es dieses Streben, das sich in Kants groſser und tiefer Denkarbeit regte, und damit ist seine zentrale Stellung in der Geschichte des neueren Denkens gegeben, selbst nachdem man ein für allemal gar viele seiner eignen Lieblingsdoktrinen preisgegeben hat. —

Kants Leben bietet nichts Aufsehenerregendes, nichts Interessantes oder Pikantes dar. Es war ein stiller, verständiger, dem Forschen gewidmeter Lebenslauf. Er lebte als ein einfacher Bürger, mit einem nicht ganz geringen Anstriche der Pedanterie und der Philisterei. Aus dem tiefen inneren Boden des anspruchslosen und unansehnlichen äuſseren Lebens wuchsen jedoch groſse Gedanken empor, welche die menschliche Erkenntnis und das menschliche Leben erleuchteten. Und das Gefühl des Groſsen und Erhabenen — diejenige Art des ästhetischen Gefühls, die Kant am besten verstanden und beschrieben hat — gedeiht vielleicht am leichtesten unter engen Verhältnissen, wenn man nur den Himmel erblicken kann. Es fehlt uns leider an Stoff, um Kants innere, persönliche Entwickelung zu schildern. Diejenigen seiner Biographen, die ihm am nächsten standen, und die gleich nach seinem Tode Darstellungen seines Lebens und Charakters lieferten (Borowski, Jachmann und Wasianski), gaben hauptsächlich äuſsere

Einzelheiten und eröffneten uns keinen Einblick in die inneren seelischen Motive, die während seiner Entwickelung zur Geltung kamen. Seine erhaltenen Briefe (die bis jetzt noch nicht vollständig gesammelt erschienen sind) rühren gröfstenteils aus seinen späteren Jahren her. Wir sind daher darauf angewiesen, uns seine geistige Entwickelung aus seinen Schriften zu konstruieren. Bevor wir diese Aufgabe zu lösen versuchen, müssen wir indes ein wenig bei den Hauptpunkten seines Lebens verweilen.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 in Königsberg geboren. Der Vater war Sattlermeister und stammte aus Schottland her; sein Name war eigentlich Cant, der Philosoph veränderte aber das C in K, damit es nicht wie ein S ausgesprochen würde. Beide Eltern waren tüchtige und gesunde Naturen, deren pietistische Frömmigkeit sie das Mifsgeschick des Lebens mit Sanftmut ertragen liefs. Namentlich hatte die Mutter Einflufs auf Kant. Ihr Pietismus machte sie nicht für die Schönheit und Herrlichkeit der Natur blind, auf die sie den Blick des Sohnes zu lenken suchte. Später redete Kant oft mit Begeisterung von seinen Eltern, und die Neigung zur Verinnigung und zur subjektiven Seite des Lebens, die ein Merkmal des Pietismus war, hinterliefs Spuren in seiner späteren Entwickelung. Der Königsberger Pietismus war besonders sanfter und humaner Art. Indes spürte Kant doch auch die Schattenseiten des Pietismus in dem Formenwesen und dem geistigen Zwange, die dieser namentlich in der Schule herbeiführte, wo bestimmte Betstunden und gezwungene Sitten Heuchelei und Unnatur erzeugten. Auch diese Erfahrungen erhielten Einflufs auf Kants spätere Stellung zur Religion. In der Schule wurden besonders die alten Sprachen betrieben, und Kant war sein ganzes Lebenlang ein gewandter Lateiner, auf den ein der Gelegenheit angemessenes Citat seine Wirkung nicht verfehlte. Von seinem sechzehnten bis zum zweiundzwanzigsten Jahre studierte er an der Königsberger Universität Wolffs Philosophie und Newtons Physik. Sein Lehrer in diesen Fächern war Martin Knutzen, einer der selbständigsten Wolffianer. Kant war allerdings als Student der Theologie immatrikuliert, besuchte aber nur wenige theologische Vor-

lesungen. Er lebte in dürftigen Verhältnissen. Er schlug sich mit Privatunterricht durch und übernahm später, seit seinem zweiundzwanzigsten Jahre, Hauslehrerstellen in verschiedenen adeligen Familien Ostpreußens. Während er selbst glaubte, kein geschickter Lehrer gewesen zu sein, hat er doch mehreren seiner Schüler sein tiefes Gefühl der Freiheit und des Menschenwertes eingeflößt; denn ein Zufall ist es wohl schwerlich, daß mehrere von Kants ehemaligen Schülern bei der Aufhebung der Leibeigenschaft an der Spitze gingen: Kant selbst soll zu einem späteren Zeitpunkte seines Lebens geäußert haben, daß die Eingeweide sich ihm im Leibe kehrten, wenn er an die Leibeigenschaft in seinem Vaterlande denke. Die Stellung als Hauslehrer in vornehmen Häusern trug Kant eine Welterfahrung ein, die sein eingezogenes Leben ihm sonst nicht hätte verschaffen können, und machte ihn zu dem feinen Weltmanne, der er nach dem Zeugnisse vieler Zeitgenossen sein konnte. Diese Jahre benutzte er aber zugleich, um den Grund der Gedanken- und Kenntnisfülle zu erwerben, die er gleich bei seinem ersten Auftreten als Universitätslehrer und Schriftsteller an den Tag legte. 31 Jahre alt kehrte er (1755) nach Königsberg zurück. Im nämlichen Jahre trat er sowohl als Dozent, als auch als Verfasser auf; nur eine einzelne kleine Abhandlung (über eine physische Frage) hatte er vorher herausgegeben. Seine Vorlesungen waren teils populär, für weitere Kreise, über physische Geographie und empirische Psychologie, teils streng philosophisch. Eine begeisterte Schilderung Kants als Lehrer der Philosophie in seinen jüngeren Jahren gab Herder, der von 1762 an einige Jahre lang sein Zuhörer war (im zweiten Bande der *Briefe zur Beförderung der Humanität*). Er selbst sprach sich über die Prinzipien seines Unterrichts in einer Einladungsschrift aus dieser Periode aus (*Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766*). Er legt den Nachdruck erstens auf eine gute empirische Grundlage, damit die studierende Jugend nicht zu früh mit dem Spekulieren beginne, und zweitens darauf, daß er seine Zuhörer keine fertige Philosophie, sondern *das Philosophieren* lehren wolle, und zwar, weil eine fertige Philosophie gar nicht

existiere. Schon in der ersten Periode seiner Entwickelung, die von 1755—1769 anzusetzen ist, kommt es zum entschiedenen Bruche mit dem Dogmatismus. Er ist in philosophischer Trift. Charakteristisch ist dieser Periode die selbständige Kritik, die er an seinen Lehrern Newton und Wolff übt. In einem seiner genialsten Werke: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) kritisiert er Newtons Behauptung, dafs die gegenwärtige Ordnung des Sonnensystems sich nicht durch mechanische Naturgesetze erklären lasse, und stellt er die berühmte Hypothese auf, dafs das heutige System der Himmelskörper sich aus einem rotierenden Urnebel entwickelt habe. Eben in dem durch die Naturgesetze bezeugten festen Zusammenhange aller Elemente des Weltalls fand er den Beweis, dafs das ganze Weltall seinen letzten Grund in einem absoluten, alles umfassenden Wesen hat. Auf diesem Wege vereinte er hier seine naturwissenschaftliche Auffassung mit seiner religiösen, während er schon jetzt die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes verwarf. In dem Werke: *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) hat er diesen Standpunkt ausgeführt. Das Vertrauen auf Wolffs dogmatische Konstruktionen hatte er verloren. Es wurde seine Überzeugung, dafs die Philosophie auf dem Wege der Analyse fortschreiten müsse, um zu sicheren und klaren Begriffen zu gelangen. In einer Reihe von Schriften aus den Jahren 1762—63 hat er diese Frage erörtert. In diesen Zeitpunkt ist wohl mit gröfster Wahrscheinlichkeit der Einflufs zu verlegen, den Kant nach eigner Aussage teils von Hume, teils von Rousseau annahm. Wie ich unten nachzuweisen versuchen werde, mufste die scharfe Hervorhebung der Analyse als der philosophischen Methode ihn ganz natürlich dem Kausalitätsprobleme, so wie Hume es aufgestellt hatte, gegenüberstellen. Denn dieses Problem ging gerade darauf aus, wie wir die Annahme eines nothwendigen Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung zu begründen vermöchten, wenn diese zwei verschiedene Dinge wären, so dafs die Wirkung sich nicht mittels Analyse der Ursache finden liefse. Dafs Rousseau das Recht des Gefühls und den Unterschied zwischen Glauben und Wissen so stark hervorhob,

brachte ebenfalls eine Revolution in Kants Gedankengange hervor. Bisher hatte er als guter Aufklärungsphilosoph das Wesen und den Adel des Menschen in dem Verstande allein erblickt; nun lernte er eine tiefere Grundlage finden, die Gelehrten und Ungelehrten gemein war, und in der der einfachste Arbeiter dem gröfsten Denker ebenbürtig sein konnte. Und Rousseaus Berufung auf das unmittelbare Gefühl und den unmittelbaren Glauben mufste für Kant um so gröfsere Bedeutung erhalten, da er ja eben im Begriffe war, die Beweise zu untergraben, auf die man sich bisher bei der Annahme der Lehren der natürlichen Religion gestützt hatte. Überhaupt mufste Kant, wie auch Rousseau, ganz natürlich dahin gelangen, der intellektuellen Entwickelung eine mehr *indirekte* Bedeutung für das Geistesleben beizulegen, als er dies anfänglich gethan hatte. Seine eigne kritische Denkarbeit hatte ihn hier in derselben Richtung geführt wie Rousseau, und als der *Émile* des letzteren erschien, war Kant darauf vorbereitet, ihn zu schätzen. Kein Wunder, dafs er an dem Tage, da er dieses Werk erhielt, zum grofsen Erstaunen der Nachbarn seinen gewöhnlichen Spaziergang zur bestimmten Zeit unterliefs. — In seinen Schriften aus dieser Zeit legt er grofses Gewicht auf die Psychologie als Grundlage der Philosophie, namentlich der Ethik, und beruft er sich auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume als seine Vorgänger in dieser Beziehung. Gegen spekulative Konstruktionen und Systeme verhält er sich skeptisch. In den *Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), einer der geistreichsten Schriften Kants, zeigt er, wie es in gewissem Sinne so leicht ist, weitgehende spiritualistische Erklärungen zu konstruieren, zugleich aber, wie unfertig und unbegründet die Begriffe sind, mit denen man operiert. Sein Schlufs ist: wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe — aber wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! Die sokratische Unwissenheit, „die Philosophie der Unwissenheit“ oder die „negative Philosophie“ war damals (wie aus seinen Aufzeichnungen zu ersehen) sein Lieblingsgedanke. Bei seiner Vorliebe für lateinische Schlagwörter würde er die docta ignorantia des Cusanus angewandt haben, hätte er diesen Ausdruck gekannt.

Bis zu seinem 46. Jahre lebte Kant als Privatdozent; die einzige öffentliche Anstellung, die er hatte, war das schlecht besoldete Amt eines Unterbibliothekars. Die schweren Zeiten des Siebenjährigen Krieges trugen dazu bei, seine feste Anstellung als Universitätslehrer zu verhindern. Eine angebotene Professur der „Dichtkunst" lehnte er ab. 1770 wurde er Professor der Philosophie, und in demselben Jahre erschien seine lateinische Abhandlung *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt; im Folgenden werden wir sie der Kürze wegen als die „Dissertation" bezeichnen), in welcher die Grundgedanken seiner definitiven Philosophie zum erstenmal zum Vorschein kommen. In mehreren Äufserungen, die in seinen Briefen und Aufzeichnungen zu finden sind, hat er auf das Jahr 1769 als dasjenige hingedeutet, in welchem seine Grundanschauung entstand. So sagt er irgendwo: „Das Jahr 69 gab mir grofses Licht". Und in seinen letzten Jahren wollte er eigentlich nur die seit 1769 verfafsten Schriften als die seinigen anerkennen[5]). Der Gedanke, der ihm damals einleuchtete, war der, dafs *solche Formen und Voraussetzungen, welche die Bedingungen sind, damit etwas überhaupt Gegenstand unsrer Erkenntnis werden kann, für alle Erfahrung Gültigkeit besitzen müssen.* Diesen Gedanken wandte er in der Dissertation auf den Raum und die Zeit als Formen unsrer sinnlichen Anschauung an. Die zweite Periode der philosophischen Entwickelung Kants (1769—1781) wird durch das Erscheinen dieses Gedankens und durch dessen Anwendung auf alle wissenschaftliche Erkenntnis bezeichnet. Es zeugt aber von der Gröfse dieses Problems und von Kants Redlichkeit in seiner Denkarbeit, dafs er 11 Jahre gebrauchte, um diese Anwendung von der sinnlichen Anschauung auf die Verstandeserkenntnis zu erweitern. In der Dissertation ist es nur die sinnliche Anschauung, die an subjektive Formen und Voraussetzungen gebunden ist. Die sinnliche Welt ist nur Erscheinung; mit Hilfe des Verstandes können wir uns aber über dieselbe erheben und die Dinge an sich erkennen. Die Welt des Denkens ist real, die Welt der Sinnlichkeit phänomenal. Aus Briefen und Aufzeichnungen aus den 70er Jahren ist zu

ersehen, wieviel Mühe es kostete, bis die Überzeugung begründet wurde, dafs der Verstand ebensowohl als die sinnliche Anschauung seine Formen und Voraussetzungen hat, und dafs deswegen keine wissenschaftliche Erkenntnis imstande ist, uns über die phänomenale Welt der Erfahrung hinaus zu führen. Als Kant entdeckte, dafs die Verstandeserkenntnis ebensowohl als die sinnliche Anschauung in einer Synthese, einer zusammenfassenden, verbindenden Geistesthätigkeit besteht, war er am Ziele. Das Ergebnis vieljährigen Nachdenkens hat Kant darauf, nach eigner Aussage, in grofser Eile, innerhalb 4—5 Monaten, niedergeschrieben. Auf die Form der Darstellung hat er daher kein grofses Gewicht legen können. Wahrscheinlich benutzte er zugleich frühere, zu verschiedenen Zeiten verfafste Entwürfe, ohne stets sorgfältig zu untersuchen, ob sie auch ganz übereinstimmten. Deshalb ist die *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ein Buch geworden, das sich nur schwer lesen läfst, nicht nur des Inhalts, sondern auch der Darstellung wegen. Kaum glaublich ist, was einer von Kants Biographen erzählt, dafs nämlich Kant jeden Satz, ehe er niedergeschrieben wurde, von seinem guten Freunde, dem Kaufmann Green habe prüfen lassen. Hätte ein praktischer Mann die Darstellung kontrolliert, so wäre sie gewifs klarer geworden. Es finden sich eine Menge Formalitäten und gar nicht wenig Scholastik darin. In einer Aufzeichnung sagt Kant selbst von seinem Buche, wenn man es durchblättere, scheine es das Pedantischste von allem zu sein, und doch gehe es recht eigentlich darauf aus, alle Pedanterie abzuschaffen. Aufser Widersprüchen und scholastischen Pedanterien finden sich auch überflüssige Wiederholungen, die verwirren oder ermüden können. Trotz alledem haben wir dennoch an diesem Buche ein unsterbliches Meisterwerk der Philosophie, ein Werk, das auf der langen Wanderung des menschlichen Denkens einen Meilenstein bezeichnet. Durch sein Eindringen in die tiefinnerste Natur der Erkenntnis gelingt es Kant, die Bedingungen zu finden, auf denen sie beruht, wie auch die Grenzen, über die sie nicht hinauszuführen vermag. Er zeigt uns den Gedanken in dessen Gröfse und in dessen Beschränkung zugleich. Sein Glaube an die Vernunft erschlafft nicht durch diese Beschränkung; denn die Schranken

entspringen aus der eignen Natur der Vernunft und werden den eignen Gesetzen der Vernunft gemäfs erkannt. Die spätere Forschung hat Kants Bestimmung der Grenzen einer Revision unterworfen und sie bald zu eng, bald zu weit gefunden; sicher ist es jedenfalls, dafs sie nicht gerade dort liegen, wo er sie fand; darum verliert er aber nichts an seiner Gröfse als derjenige, der für die Form und die Thätigkeit der Erkenntnis und für die Bedeutung des Erkenntnisproblems im geistigen Leben überhaupt den schärfsten Blick hatte. — Zwei Jahre nach dem Erscheinen des Hauptwerkes gab er (in den *Prolegomena*) eine kürzere und leichter zugängliche Darstellung von dem Gedankengange desselben.

Nach der Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft stellte Kant sich die Aufgabe, seine ethischen Ideen zu entwickeln. Schon in der Dissertation hatte er die psychologische Begründung der Ethik, der er früher im Anschlufs an die Engländer gehuldigt hatte, aufgegeben. In dem moralischen Gesetze, so wie dieses sich jedesmal, wenn wir uns verpflichtet fühlen, unmittelbar kundgibt, fand er die Vernunft auf dem praktischen Gebiete thätig. In frischer und klarer Darstellung entwickelte er seine Auffassung des Ethischen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), das Hauptwerk ist indes die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). — Noch eines anderen Hauptwerkes bedurfte Kant, um seine kritische Philosophie, die alle Seiten des Lebens umfassen sollte, zum Abschlufs zu bringen. In der *Kritik der Urteilskraft* (1790) erörterte er diejenigen Probleme, die aus der Schönheit und Zweckmäfsigkeit der Natur entstehen, und sucht sie in analoger Weise zu lösen, wie er das Erkenntnisproblem und das ethische Problem gelöst hatte. In diesem Werke gibt er tiefsinnige Andeutungen eines möglichen Zusammenhanges unter den verschiedenen Gebieten, die seine kritischen Untersuchungen früher scharf auseinander gesondert hatten. —

Kant brachte sein ganzes Leben in Ostpreufsen zu. Er beachtete aber mit grofsem Interesse alles, was in der Welt, in der physischen sowohl als in der menschlichen, vorging. Reisebeschreibungen waren seine Lieblingslektüre, und die physische Geographie spielte, wie schon erwähnt, in seiner

pädagogischen Thätigkeit eine grofse Rolle. Er behielt die Entwickelung der Naturwissenschaften im Auge, und die politischen Begebenheiten beobachtete er mit gespannter Aufmerksamkeit. Die Revolutionen in Nord-Amerika und Frankreich erregten seine Begeisterung, und in dem allgemeinen Interesse, das man in ganz Europa für diese Ereignisse fühlte, erblickte er ein Anzeichen, dafs die Menschheit in moralischer Beziehung Fortschritte mache. Das Neueste in der Naturwissenschaft oder der Politik bildete gewöhnlich den Gegenstand seiner Unterhaltung mit den Tischgenossen. Nachdem Kant seine Hauptwerke herausgegeben hatte, wurde er ein berühmter Mann. In den Besten seines Zeitalters erweckte er Begeisterung für seine Denkarbeit und für seinen idealen Blick auf das Leben und dessen Aufgaben. Aus weiter Ferne wallfahrtete man nach Königsberg, um ihn zu sehen, und viele wandten sich an ihn, um ihn in moralischen Angelegenheiten zu Rate zu ziehen. Bei Zedlitz, dem mächtigen Minister Friedrichs des Grofsen, stand er in grofser Gunst; durch Kollegienhefte, die ihm nach und nach aus Königsberg zugestellt wurden, machte Zedlitz sich mit Kants Vorlesungen bekannt, und ihm wurde die Kritik der reinen Vernunft gewidmet. Der König selbst wufste die deutsche Litteratur und Philosophie ja nicht zu schätzen; in seinen jüngeren Jahren war er ein eifriger Wolffianer gewesen, später schlofs er sich Bayle und Voltaire an. Kant freute sich indes, weil er in dem Zeitalter Friedrichs lebte, unter einem Fürsten, der die Regierung mit kräftiger Hand führte, zugleich aber dem Denken freie Regung gestattete. Kant meinte, er lebe nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung — in einem Zeitalter, das in der Aufklärung Fortschritte mache. (Siehe seine kleine Abhandlung: *Was ist Aufklärung?* 1784.)

Es kam aber eine Zeit, da man höheren Ortes Kant mit anderen Augen ansah. Friedrich Wilhelm II., ein ausschweifender Mann schwachen Charakters, der dem Spiritismus und der Mystik ergeben war und zugleich durch die gewaltige Bewegung in Frankreich eingeschüchtert wurde, führte die Priesterherrschaft und verschärfte Zensur ein. Zedlitz wurde entlassen, Wöllner,

ein bigotter und bornierter Mann, an die Spitze des Kirchen- und Unterrichtswesens gestellt und ein aus drei Theologen bestehendes Zensurkollegium errichtet. Besonders richtete man seine Aufmerksamkeit auf Kant, den bedeutendsten Vertreter der freien Forschung, und suchte sogar durchzusetzen, dafs ihm das Schriftstellern verboten würde! Dies gelang jedoch nicht. Das Unwetter brach aber aus, als Kant 1794 seine religionsphilosophische Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft* herausgab, in welcher er von seinem Standpunkte aus die Bedeutung des Christentums als historische Form ethischer Ideale nachzuweisen suchte, während er gegen die orthodoxe Auffassung entschiedene Verwahrung einlegte. Er hatte die Vorsicht gebraucht, eine Anfrage an die theologische Fakultät in Königsberg zu richten, ob der Inhalt der Schrift der theologischen Zensur untergeben sei, und auf die verneinende Antwort hatte er die Erlaubnis der philosophischen Fakultät eingeholt, das Werk drucken zu lassen[6]). Dies verhinderte aber nicht die Erlassung eines königlichen, von Wöllner erwirkten Schreibens an ihn, in welchem das allerhöchste Mifsfallen an seinen Untersuchungen geäufsert und fernere unangenehme Verfügungen angedroht wurden, wenn er in derselben Richtung fortführe. Dies war eine unwürdige Behandlung des greisen Denkers (er zählte jetzt 70 Jahre). Er hatte stets mit Ehrfurcht von dem Christentum und von dessen Stifter geredet, und das Recht des Forschens nur dazu benutzt, das Verhältnis des Christentums zur menschlichen Natur und zur Vernunft zu untersuchen. Aus Kants Papieren ist zu ersehen, dafs er gewissenhaft erwog, was nun zu thun sei. Auf einen Zettel schrieb er: „Widerruf wäre niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Unterthanspflicht." In seinem Antwortschreiben suchte er nun mit Freimut zu beweisen, dafs er sich keines Versehens schuldig gemacht habe, erklärte aber zugleich, dafs er „als Seiner Majestät getreuester Unterthan" sich aller Schriftstellerei, die Religionsphilosophie betreffend, enthalten werde. Es lag hierin ein Vorbehalt: das Versprechen, meinte er, sollte nur so lange gültig sein, wie er der Unterthan dieses Königs wäre. Wenige Jahre später starb Friedrich Wilhelm II, und

sein Nachfolger schlug eine freisinnigere Politik ein. Kant nahm nun seine religionsphilosophische Schriftstellerthätigkeit wieder auf und veröffentlichte (in der Vorrede zu dem *Streite der Fakultäten* 1798) die Geschichte des Konflikts. Diese Geschichte ist ein empörendes Beispiel, wie der bornierte Fanatismus oft das freie geistige Leben zu hemmen sucht. Glücklicherweise läſst dieses sich nicht hemmen, und das Lächerliche vereint sich deshalb mit dem Empörenden. Diejenigen, die sich an Kants ehrwürdiger Gestalt vergriffen, haben in der Geschichte ihren Platz neben denjenigen erhalten, die sich an Galilei vergriffen und ihn zu der Erklärung zwangen, daſs die Erde stillstehe. Der Geist steht ebensowenig still wie die Erde. —

Kants letzte Lebenszeit war eine langsame und traurige Auflösung der Denkkraft, die so unermüdlich thätig gewesen war. Erinnerung und Kombinationsvermögen fielen weg; Zwangvorstellungen, namentlich Wörterreihen und Melodien aus der Kindheit drängten sich hervor; unheimliche Träume des Nachts und rastlose Unruhe des Tages quälten den Greis. Man hat vermutet, daſs er an einer Krankheit des Gehirns litt. Während der guten Zwischenräume saſs er am Schreibtische, um an einem letzten, abschlieſsenden Werke zu arbeiten, von dem uns einige Bruchstücke erhalten sind. Dieses trägt das Gepräge der Altersschwäche. Neben einzelnen genialen Gedankenblitzen enthält es sehr viele Wiederholungen aus früheren Schriften. Nach langem Hinsterben verschied Kant den 12. Februar 1804.

2. Philosophischer Entwickelungsgang.

Es ist wahrscheinlich nicht nur durch die Geschichte der Philosophie, sondern auch durch Erfahrung aus seiner eignen Entwickelung begründet, wenn Kant irgendwo sagt, der erste Schritt in der Philosophie sei stets dogmatisch. Und doch tritt Kant in keiner der Schriften, die wir aus seiner Hand besitzen, als entschiedener Dogmatiker auf. Von Anfang an hat er das lebhafte Gefühl, daſs die groſsen Systeme der spekulativen Philosophie in wissenschaftlicher Beziehung Unfertiges

enthalten, und schon in einer Abhandlung aus 1758 ironisiert er über „diejenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolffischen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden“. Charakteristisch für *die erste Periode seiner philosophischen Schriftstellerthätigkeit* (1755—1769) ist es, daſs er mit den vorliegenden philosophischen Lehrgebäuden miſsvergnügt ist und die Mittel sucht, einen neuen und gründlicheren, wenn auch weniger prachtvollen Bau aufzuführen. Während dieser Arbeit wird es ihm einleuchtend, daſs einem spekulativen Systeme die Untersuchung derjenigen Begriffe, mit denen wir operieren, vorausgehen muſs, und daſs in diesen Begriffen sehr groſse Probleme enthalten sind. Die Metaphysik wird ihm deshalb eine Lehre von den Grenzen der Erkenntnis, und er fängt an, von einer Kritik der Vernunft selbst zu reden. Wenn er viele Jahre später (in der Vorrede zu den *Prolegomena* 1783) erklärte, es sei die Erinnerung des David Hume gewesen, die *seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben habe*, so muſs diese Erweckung wahrscheinlich in die Jahre 1762—63 verlegt werden, obschon es ein Zeugnis von der Selbständigkeit und Kontinuität in Kants philosophischem Denken ablegt, daſs es unmöglich ist, in seiner Entwickelung irgend einen Punkt nachzuweisen, wo es durchaus notwendig wäre, den entschiedenen Einfluſs anderer Schriftsteller anzunehmen, um die fernere Entwickelung zu verstehen. — Indem ich mit Bezug auf die Beweisführung für die im Folgenden dargestellte Auffassung von Kants Entwickelungsgange auf meine Abhandlung *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* (Deutsche Übers. im Archiv für Geschichte der Philosophie. Band VII) verweise, werden wir hier nur bei einigen Hauptpunkten verweilen.

Der positive und bleibende Wert derjenigen Werke Kants, die vor 1769 erschienen, in welchem Jahre seiner eignen Erklärung nach seine definitive Philosophie entstand, beruht namentlich auf zwei Gedankenreihen.

a) Wie bereits in Kürze berührt, sucht Kant in seiner „Allg. Naturgeschichte“ Newtons Forderung einer nachweisbaren

Ursache (vera causa) aller Erscheinungen viel weiter durchzuführen als der große Naturforscher, zu dem Kant selbst emporblickte, es für möglich gehalten hatte. Hierdurch geriet er auf seine berühmte Hypothese von der Entstehung des Sonnensystems. Es tritt hier ein Streben bei Kant hervor, das er nie wieder aufgab. Noch in der Kritik der reinen Vernunft (in der Methodenlehre) erklärt er, die wildesten Hypothesen seien erträglicher als die Berufung auf das Übernatürliche. Dieser Eifer, an der natürlichen Kausalreihe weiter zu bauen und deren Unterbrechung zu vermeiden, hing damit zusammen, daſs Kants Naturphilosophie und Religionsphilosophie zu Anfang der ersten Periode in inniger Berührung miteinander stehen. Es sei eine falsche Voraussetzung, meinte er, von der man ausgehe, wenn man glaube, die sich selbst überlassene Natur würde nur Unordnung und ein Chaos hervorbringen. Nicht von ungefähr, sondern ihren eignen Gesetzen gemäſs erzeuge die Natur Ordnung und Zweckmäſsigkeit. Eben die mechanische Naturordnung, die alle Erscheinungen umspanne, und nach deren Gesetzen die einzelnen Elemente zusammen wirkten, bezeuge einen einheitlichen Grund des Weltalls, eine unendliche Macht, die sich in den einzelnen Elementen rege. Die einzelnen Atome sind (wie Kant in einer interessanten Abhandlung aus 1756: *Monadologia physica* entwickelt) Kraftpunkte, nicht aber kleine ausgedehnte Teilchen, und die Thatsache, daſs sie auf gesetzmäſsige Weise zusammenwirken, legt dar, daſs keine ursprüngliche und absolute Sonderung unter ihnen besteht. Hätte jedes Element der Welt seine eigne besondere Natur, so wäre es ein Zufall, wenn sie so zusammenpaſsten, daſs ein Weltganzes aus ihnen entstehen könnte. Ihre Wechselwirkung würde unmöglich sein, wenn sie nicht sämtlich von einem gemeinschaftlichen Grunde abhängig wären. In diesem einheitlichen Grunde findet die mechanische Naturordnung und zugleich die Zweckmäſsigkeit der Natur ihre Erklärung. Statt Furcht zu hegen, weil die Naturforschung die physischen Ursachen nachweist, sollte man sich vielmehr gerade darüber freuen, daſs hierdurch die groſse Urthatsache: die Wechselwirkung, der Zusammenhang der Natur deutlicher hervortritt.

Im Kausalzusammenhange als einer Urthatsache findet Kant hier also die Grundlage, auf welcher er seine religiöse Auffassung theoretisch aufbaut. Es findet eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen seinem und Spinozas Gedankengange statt, obschon er letzteren gewiſs nur aus Darstellungen kannte, die ihm sein Recht nicht angedeihen lieſsen. — Die gewöhnlichen Beweise von Gottes Dasein dagegen verwirft er schon jetzt, namentlich den „physikotheologischen", der aus der Zweckmäſsigkeit der Natur die Notwendigkeit folgern wollte, das Eingreifen einer auſserhalb der Natur befindlichen Gewalt anzunehmen.

b) Während Kant aber eben in dem natürlichen Kausalzusammenhange den „einzig möglichen Beweisgrund" einer religiösen Weltauffassung fand, stellte er doch zugleich Untersuchungen über die Natur unseres Denkens an. Er fand, daſs diese im Vergleichen und Analysieren besteht. Jedes Urteil beruht auf dem Vergleichen einer Eigenschaft mit einem *Dinge*: entweder paſst die Eigenschaft auf das Ding, oder auch nicht. Wir operieren also fortwährend den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs gemäſs und können von einem Begriffe nur dann zu einem andern übergehen, wenn sich die Identität des letzteren mit dem ersteren nachweisen läſst, wenn ich also letzteren Begriff mittels Analyse des ersteren zu finden vermag. Die Philosophie ist nicht wie die Mathematik imstande, mit dem Konstruieren anzufangen und in sofern ihre Begriffe selbst zu erschaffen. Diese muſs sie durch Analyse der Erfahrung finden — wie vermag sie denn aber die Überzeugung zu begründen, daſs die Analyse bis zur Genüge ausgeführt ist, so daſs keine Merkmale mehr zu entdecken sind? Die Unvollkommenheit der früheren Philosophie leitet Kant gerade daraus her, daſs sie mit unfertigen Begriffen operierte, indem sie, sich darauf verlassend, man müsse in der Philosophie ebensogut als in der Mathematik konstruieren können, von der Analyse übereilt zur Konstruktion übergegangen sei. Zwei höchst bedeutende Beispiele solcher unfertigen oder „erschlichenen" Begriffe werden von Kant angeführt. Das eine ist der Begriff des Geistes, mit welchem Descartes, Leibniz und Wolff in ihrer spiritualistischen Psychologie operiert hatten.

Einen abgeschlossenen Begriff des geistigen Wesens, der uns berechtigen könnte, diesem eine selbständige, von der Materie gesonderte Existenz beizulegen, besitzen wir nicht. Wir haben einen empirischen Begriff von geistigen Erscheinungen, die empirische Psychologie vermag aber nicht zu sagen, ob eine Seelensubstanz existiert oder nicht. (Das Werk *Träume eines Geistersehers* liefert den humoristischen Nachweis, wie sich ein ganzes spiritualistisches System mit Leichtigkeit aufbauen läſst, wenn man nur den Begriff einer Seelensubstanz als gegeben annimmt. Swedenborgs Schriften werden als Beispiel benutzt.) Das zweite Beispiel ist der Kausalbegriff. Wenn das Denken Analyse ist, so sind nur solche Verhältnisse verständlich. deren zweites Glied sich aus dem ersten ableiten läſst. Kann man aber durch Analysierung einer Erscheinung die Notwendigkeit entdecken, daſs eine zweite Erscheinung eintreten muſs? Und gerade dies wird ja durch den Kausalbegriff bezeichnet! Es liegt kein Widerspruch darin, daſs man bei der ersten Erscheinung stehen bleibt. Wie kann der Kausalbegriff dann aber ein gültiger Begriff sein? — Kant ist hier (zuerst in dem merkwürdigen Aufsatze: *Versuch den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen* 1762) auf eignem Wege, höchst wahrscheinlich aber durch „die Erinnerung des Hume“ geleitet, zum Kausalprobleme gelangt, das er vorläufig als unlösbar dahingestellt bleiben läſst. Es muſste nun jedoch in Kants Bewuſstsein ein heftiger Zusammenstoſs der beiden Gedankenreihen stattfinden, deren eine im Interesse der Naturforschung sowohl als in dem der Religion den Kausalzusammenhang als die groſse Urthatsache behauptet, während die andere behauptet, daſs diese Urthatsache selbst unbegreiflich sei! Auch in der „Allg. Naturgeschichte“ und im „Beweisgrund“ berührt er das Kausalproblem, indem er eine einheitliche Ursache aller Dinge folgert, da sonst die Wechselwirkung der Elemente unbegreiflich sei. Was in der Abhandlung über die negativen Gröſsen geschah, war eine *Umstellung des Problems aus der objektiven oder metaphysischen Form in die subjektive oder erkenntnistheoretische Form.* Diese Umstellung wurde ganz natürlich durch die erhöhte Über-

zeugung hervorgerufen, daſs die Analyse der Konstruktion vorausgehen müsse.

Da Kant nun bei der Analyse eines für die reale Erkenntnis so wichtigen Begriffes wie der Kausalbegriff ein Problem antraf, das er nicht zu lösen vermochte, ist es kein Wunder, daſs seine Gesamtstimmung gegen Ende des an Denkarbeit so ergiebigen Jahres 1762—63 (aus welchem fünf bedeutende Abhandlungen herrühren) entschieden skeptisch war. Mit Ironie wendet er sich an die „gründlichen Philosophen, deren täglich mehr werden,“ und bittet sie, ihm die einfachen Fragen zu lösen, vor denen er Halt gemacht hatte. Dieser Stimmung entsprangen wenige Jahre später die „Träume eines Geistersehers“. Auf keinen anderen Zeitraum in Kants Leben paſst der Ausdruck „Erweckung aus dogmatischem Schlummer“ so gut wie auf diesen. Er selbst definierte später den Dogmatismus als „die Anmaſsung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, *ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortkommen*“ zu wollen (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. XXXV). Wenn Kant den Dogmatismus auf diese Weise definierte, kann er unmöglich gemeint haben, er habe sich noch im dogmatischen Schlummer befunden, als er die Abhandlung über die negativen Gröſsen und die „Träume“ schrieb. Jedenfalls hat er sich dann selbst Unrecht zugefügt. — Es gibt indes hervorragende Kantforscher, welche meinen, die „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer“ dürfe nicht so früh angesetzt werden. Gegen diese versucht die obengenannte Monographie eine ausführliche Auseinandersetzung, indem sie jedoch die Uneinigkeit der Kantforscher über diesen Punkt besonders der „Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants“ zu gute kommen läſst. —

Die zweite Periode in Kants Entwickelungsgange (1769—1781), die mit seinem Hauptwerke abschlieſst, wird dazu verwandt, die Möglichkeit eines Überganges aus Analyse in Konstruktion zu finden. Das Jahr 1769, das er selbst als einen Wendepunkt bezeichnet, führte ihn auf Gedanken, die im folgenden Jahre in der Dissertation entwickelt wurden. Eine

Äufserung in einer von Kants Aufzeichnungen gibt klar an, worin der Wendepunkt bestand: *„Ich fand, dafs viele von den Sätzen, die wir als objektiv ansahen, in der That subjektiv seien, d. h. die Konditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen“*. Die Entdeckung, die er hier machte, hat er selbst mit derjenigen des Kopernikus verglichen. Wie es unserem Standpunkte auf der Erde zu verdanken sei, dafs der Himmel sich scheinbar um uns bewege, so sei es der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit zu verdanken, dafs wir die Dinge räumlich und zeitlich auffafsten. Was Newton den absoluten Raum und die absolute Zeit genannt habe, seien nur Schemata oder Formen, die wir konstruierten, wenn wir beachteten, wie wir die Dinge auffafsten. Die Gesetze des Raumes und der Zeit seien die Gesetze unsrer Sinnlichkeit. Deshalb müsse aber auch alles, was die Erfahrung uns zeigen könne, diesen Gesetzen untergeben sein (denn sonst liefse es sich nicht sinnlich anschauen), und es werde dann verständlich, wie die angewandte Mathematik apriorische Gesetze der Erscheinungen aussprechen könne. Da aber alles, was angeschaut werde, den Formen unseres Anschauungsvermögens gemäfs von uns aufgefafst werde, seien es nicht die Dinge an sich (die Noumena), sondern nur die Erscheinungen (die Phänomena), die wir mittels der Sinnlichkeit auffafsten.

Das Kopernikanische Prinzip, dafs die Erkenntnis der Dinge durch die Natur und die Thätigkeitsformen des erkennenden Subjekts bestimmt wird, wendet Kant in der Dissertation nur auf die sinnliche Anschauung an. Was den Verstand betrifft, so bezweifelt er jetzt ebensowenig wie früher (im „Beweisgrunde“), dafs derselbe bei genügender Entwickelung zur Erkenntnis der Dinge an sich gelangen werde. Die Natur des Verstandes wird indes nicht näher untersucht. Mit Recht meinte Kant später dennoch, seine definitive Philosophie sei mit der Dissertation entstanden; denn das Prinzip — das wir der Kürze wegen das Kopernikanische Prinzip nennen können — war aufgestellt, und es galt jetzt nur, dasselbe überall zu verwerten. An und für sich war es kein Wunder, dafs Kant sich sträubte, die Unmöglichkeit irgend einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge an sich zuzugeben. Der alte, von Platon

herrührende Gegensatz zwischen den Noumena und den Phänomena, zwischen der Welt, wie sie an sich ist und vom Gedanken erkannt wird, und der Welt, wie sie sich der Sinnlichkeit darstellt, konnte jetzt dem Anschein nach von ihm seine neue Begründung erhalten. Und der scharfe Unterschied zwischen der Anschauung und dem Verstande schien auch dafür zu sprechen, dafs deren Bereich ein verschiedenes sein müsse.

Aus Kants Briefen ist indes zu ersehen, dafs er kurz nach der Herausgabe der Dissertation die grofse Schwierigkeit fühlte, die deren Resultate veranlafsten. Wie können Verstandesbegriffe, die wir mittels der Thätigkeit unseres Denkens bilden, Gültigkeit für Dinge besitzen, die von uns durchaus unabhängig sind? Da diese Begriffe (wie z. B. Ursache, Substanz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit) von uns gebildet werden, können sie doch nicht blofse Erzeugnisse der Dinge sein; und jedenfalls würden sie, wenn sie nur Ergebnisse der Erfahrung wären, nicht dienlich sein, um Sätze aufzustellen, die, ohne durch die Erfahrung begründet zu werden, Gültigkeit besitzen sollten. Kant verfuhr — wie aus Briefen und Aufzeichnungen zu ersehen — bei der Behandlung dieses Problems auf die Weise, dafs er die Grundbegriffe (Kategorien), mit denen wir bei unsern Versuchen, die Welt zu erkennen, operieren, der Untersuchung unterwarf und sie bis auf die möglichst geringe Anzahl zu reduzieren suchte, indem er zugleich sicher zu stellen strebte, wie viel ihrer wären. Die lange Zeit zwischen der Dissertation und der „Kritik der reinen Vernunft“ wurde zu diesen Versuchen benutzt. Er hat verschiedene Zusammenstellungen und Einteilungen versucht. Namentlich wurde seine Aufmerksamkeit auf solche Begriffe hingelenkt, die ein Verhältnis ausdrücken. Er kam darüber ins reine, dafs ein Verhältnis nicht nur durch Vergleichen, sondern auch durch Verknüpfen hervorgebracht werden kann. So setzen die Begriffe: Substanz, Ursache und Wechselwirkung verschiedene Verbindungen voraus: die Verbindung des Dinges und der Eigenschaft, die Verbindung der Ursache und der Wirkung und die Verbindung zweier Ursachen. Und indem er nun auf diese Weise fand, dafs wir mit Begriffen operieren, die unser Streben

ausdrücken, die Erscheinungen auf verschiedene Art, in verschiedenen Formen zu verbinden, hatte er einen Gesichtspunkt errungen, aus dem sich die Verstandeserkenntnis trotz ihrer Verschiedenheit von der sinnlichen Anschauung dennoch als mit dieser gleichartig erwies. Denn wenn er in der Dissertation zu zeigen versucht hatte, dafs der Raum und die Zeit unsre Anschauungsformen seien, war dies dadurch begründet, dafs sie diejenigen Formen seien, unter denen unser Anschauungsvermögen das Gegebene *ordne und zusammenfasse.* Sie sollten sich auf eine „sammelnde und ordnende Kraft" (*vis animi*, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem *coordinans*) gründen, und selbst *schemata coordinandi* sein (Diss. § 15 D. E.). Auch der Verstand erweist sich nun als ein Vermögen des Verbindens, des Zusammenfassens; mittels desselben suchen wir die Erscheinungen zu gewissen gegenseitigen Verhältnissen zu verbinden (z. B. als Ursache und Wirkung). Der *Begriff der Synthese*, der in der Dissertation nur von der sinnlichen Anschauung angewandt wurde, erwies sich also als auch inbetreff des Verstandes brauchbar. Und nun mufste der Schlufs ähnlicherweise wie mit Bezug auf die Zeit und den Raum lauten: nur wenn wir die Erscheinungen auf diejenige Weise verbinden können, die unsere Kategorien, welche die Formen unseres Verstandes ausdrücken, angeben, nur dann vermögen wir zu verstehen! Die synthetische Einheit ist die Bedingung alles Verständnisses wie auch die aller sinnlichen Anschauung. Mittels der Kategorien können wir deshalb die Erfahrung antizipieren. Das Kopernikanische Prinzip wird durchgeführt — die Unmöglichkeit, die Noumena, die Dinge an sich zu erkennen, wird aber zugleich die unvermeidliche Konsequenz.

Das vereinende Prinzip, das für Hume der Stein des Anstofses gewesen war, erschien Kant nun als das Urprinzip aller Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung an bis zur höchsten Verstandeseinsicht. Die Anwendbarkeit dieses Prinzips zieht die Grenze zwischen dem, was uns verständlich, und was uns unverständlich ist. Es genügte Kant aber nicht, mittels Analyse der Grundbegriffe die allgemeine Form oder den allgemeinen Typus der Thätigkeit des Verstandes gefunden zu

haben. Er wollte es verbürgt wissen, dafs *alle* Grundbegriffe gefunden seien. Er wollte eine vollständige Tabelle der Kategorien apriorisch aufstellen. Dies glaubte er dadurch erreichen zu können, dafs er die Lehre von den Urteilen zur Basis nahm. Jedes Urteil ist eine Verbindung von Begriffen und in sofern eine Synthese (so fafst er jetzt das Urteil auf, während er in seinen Abhandlungen aus 1762 dabei stehen geblieben war, dafs das Prädikat des Urteils mittels Analyse des Subjekts zu finden sein müsse). So viele Arten der Urteile es gebe, so viele spezielle Arten der Synthese, oder so viele Kategorien müsse es also geben — schliefst er. Die von der älteren Logik aufgestellte Lehre von den Urteilen mufs er jedoch etwas umgestalten, ehe er sie gebrauchen kann. Er findet nun vier Klassen der Urteile, jede mit drei Arten, und er erhält mithin zwölf Kategorien. Weit bedeutender als dieser Versuch einer Systematisierung ist sowohl in erkenntnistheoretischer als in psychologischer Beziehung Kants allgemeiner Gedanke der Synthese als der Grundform der Bewufstseinsthätigkeit. Er hatte hier einen Begriff gefunden, der ihn sowohl über die atomistische Psychologie, welche dem Empirismus zu Grunde lag, als auch über die spiritualistische Psychologie, von welcher die meisten idealistischen Systeme bisher ausgegangen waren, hinausführte. Gegen den Empirismus, der die Einheit des Geistes als blofses Resultat der mannigfaltigen Eindrücke betrachten wollte, behauptet er die einheitliche Thätigkeit als das Grundgepräge des geistigen Lebens, das sich nicht durch äufsere Einwirkung allein erklären lasse; gegen den Spiritualismus, der dieses Grundgepräge zwar erblickt hatte, es aber dogmatisch auf eine mystische Substanz hinter dem Bewufstsein zurückführen will, behauptet er, weiter zurück als bis auf die Grundform und das Grundgesetz des geistigen Lebens, wie dieses in der Erfahrung auftrete, könne unsere Erkenntnis uns nicht führen. Zugleich brachte er uns aus der Psychologie der Aufklärungsperiode heraus, die beim klar Bewufsten und verstandesmäfsig Durchschauten stehen blieb. Die Synthese ist die fortwährende Voraussetzung des Bewufstseins, braucht aber nicht als Gegenstand des Bewufstseins selbst hervorzutreten. Sie kann blind und instinktmäfsig, als eine

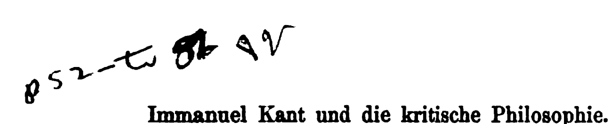
verborgene Kunst unsrer innersten Natur wirken. — Kants Erkenntnislehre war nun fertig, und er schritt zu ihrer Ausarbeitung. Wir gehen also zu deren Darstellung über, so wie sie in seinem Hauptwerke vorliegt.

3. Erkenntnistheorie (*Kritik der reinen Vernunft*).

Bei der Darstellung des Inhalts dieses Werkes befolgen wir nicht die Einteilung des Werkes selbst, sondern eine Ordnung, welche die grofsen Linien des Gedankenganges, dem es seine Entstehung verdankt, deutlicher hervortreten läfst. Hierdurch wird ein natürliches System den Platz des von Kant befolgten, mehr gekünstelten, einnehmen.

a. Subjektive Deduktion. [Psychologische Analyse.]

Die kritische Philosophie unterscheidet sich von der dogmatischen dadurch, dafs sie das Erkenntnisvermögen selbst untersucht und nach dem Ergebnisse dieser Untersuchung entscheidet, welche Aufgaben dasselbe zu lösen vermag, und welche aufserhalb seines Bereiches liegen. Das Erkenntnisvermögen ist uns aber nur aus seiner Thätigkeit in der Erfahrung bekannt. Es gilt also, die Erfahrung zu untersuchen, um zu sehen, ob diese nicht zusammengesetzt sein sollte, und zwar teils aus Elementen, die dem Erkenntnisvermögen selbst zu verdanken wären, teils aus Elementen, die aus der Art und Weise herrührten, wie dieses von aufsenher zur Thätigkeit erregt würde. Was von dem Vermögen selbst herrührt, nennt Kant die *Form;* was von äufserer Einwirkung herrührt, nennt er den *Stoff.* Nirgends hat Kant diejenige Analyse der Erfahrung, durch die er die seine ganze Erkenntnistheorie tragende Distinktion zwischen der Form und dem Stoffe begründet, methodisch ausgeführt. Bei eingehenderem Studium der Dissertation und der „Kritik der reinen Vernunft" findet man indes (wie im einzelnen in der Monographie über: „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants". Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. VII, S. 389—392 nachgewiesen), dafs die Formen entdeckt werden, wenn man beachtet, was in unserer Erkenntnis konstant und universell



ist, während der Stoff dasjenige ist, was wechseln und variieren kann. Raum und Zeit sind Formen unsrer Anschauung: denn welcher Art die sinnlichen Empfindungen auch sein, und wie sehr sie auch wechseln möchten, bleiben die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, in denen ihr Inhalt sich uns darstellt, doch die nämlichen; ein Raum oder eine Zeit verändert sich nicht, wie sie auch ausgefüllt werden möchten. Abstrahiere ich von allen Sinnesqualitäten, so bleibt doch etwas übrig: die Ausdehnung und die Reihenfolge. Ferner: welche Erscheinungen wir auch gegeben haben möchten, so verstehen wir sie nur dann, wenn wir sie als Glieder bestimmter Verhältnisse zu verbinden vermögen, und zwar namentlich auf die durch den Quantitätsbegriff und den Kausalbegriff angegebene Weise. Durch ein Urteil, eine verbindende Thätigkeit nennen wir eine Erscheinung gröſser oder kleiner als eine andere, oder Ursache oder Wirkung mit Bezug auf eine andere. Die nämliche Form der Verbindung (Quantität oder Kausalität) kann zur Anwendung kommen, selbst wenn der Inhalt sehr verschieden ist. — Allen Formen ist es, wie wir schon oben sahen, gemein, daſs sie eine Synthese ausdrücken.

Kant will aber nicht nur darthun, daſs es Formen gibt, mit denen unsere Erkenntnis operiert, sondern auch entscheiden, wie viele und was für Formen es sind. Er meint, da wir hier mit dem zu schaffen hätten, was uns am allernächsten liege, mit unsrer eignen Erkenntnis, müſsten wir auch zur vollständigen und sicheren Einsicht in alle deren Formen gelangen können. Dies ist offenbar eine dogmatische Annahme. Denn die von Kant angewandte analytische Methode kann keine Garantie der Vollständigkeit gewähren; es läſst sich nie die vollständige Sicherheit erreichen, daſs man alle Formen gefunden hat. Ebensowenig können wir versichert sein, daſs wir die Grundformen gefunden haben. Die Formen sind die konstanten Elemente der Erfahrung: aus der Konstanz wird gefolgert, daſs eben das Erkenntnisvermögen thätig sei. Dies ist aber weiter nichts und kann niemals etwas mehr werden als eine Hypothese. In der Vorrede zur ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ bemerkt Kant, „die subjektive Deduktion“ (d. h. der Nachweis der Formen der

Erkenntnis mittels der Analyse) könne als eine Hypothese aussehen, da sie ja darauf abziele, die Ursache einer gegebenen Wirkung (nämlich des Konstanten in der Erfahrung) aufzusuchen; er meint indes, dem sei nicht so, und verspricht, dies bei andrer Gelegenheit zu zeigen. Dieses Versprechen hat er jedoch nicht gehalten. Sein Wunsch, ein definitives Resultat zu erreichen, machte ihn hier zum Dogmatiker. Er war nicht imstande, den einzigen hier möglichen Ausweg einzuschlagen: mit der durch Analyse gefundenen Grundlage wie mit einer Hypothese zu operieren, indem man es der künftigen Forschung überläfst, eine noch bessere Grundlage zu beschaffen. Kant war in dem Wahn befangen, die „Vernunftkritik" lasse sich ein für allemal abmachen, und sah nicht, dafs jeder Versuch einer kritischen Philosophie von Voraussetzungen ausgehen mufs, die bis zu einem gewissen Mafse dogmatisch sind, und deren Behandlung die Aufgabe der künftigen Vernunftkritik ist. — Betrachten wir nun das von Kant aufgestellte System der Formen, so besteht dieses aus drei Gruppen.

α) Anschauungsformen. Der Raum ist die Form aller Anschauung auf dem Gebiete der äufseren Erfahrung, die Zeit die Form aller Anschauung auf dem Gebiete der inneren Erfahrung. Zeit und Raum sind *Anschauungs*formen (keine *Verstandes*formen): denn rücksichtlich des Raumes und der Zeit werden die Teile von der Totalität umfafst, bilden sie die Totalität; man kann sich den einzelnen Bestandteil des Raumes oder der Zeit auch nur in dem ganzen Raume oder der ganzen Zeit vorstellen, und es gibt nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit. Raum und Zeit sind *Formen*, weil jede einzelne Erfahrung sie voraussetzt. Sie sind die notwendigen Voraussetzungen, die jede Erfahrung erfüllen mufs. — Als sammelnde, koordinierende Thätigkeit (welche Kant die *Synopsis*, Zusammenschauung nennt) hat die Raum- und Zeitanschauung einen aktiven Charakter im Vergleich mit der blofsen Empfindung, die uns die einzelnen Qualitäten gibt. Kant vergleicht sie indes besonders mit dem höheren Grade der Aktivität, die in der Verstandesthätigkeit liegt, und bezeichnet sie, mit dieser verglichen, als Rezeptivität. Eigentliche Erkenntnis gibt sie noch nicht.

β) *Verstandesformen.* Anschauungen ohne Begriffe sind blind (wie Begriffe ohne Anschauung leer sind). In der Anschauung ist eine Mannigfaltigkeit unmittelbar zu einer Totalität verbunden. Die Erkenntnis entsteht aber nur dadurch, daſs dieses Verbinden mit Bewuſstsein, mit ausdrücklichem Hinlenken der Aufmerksamkeit unternommen wird, so daſs dieser Akt der Aufmerksamkeit (Kant nennt ihn die *Apperseption*) die gemeinschaftliche Form oder Einheit des gesamten Inhalts wird. Die Einheit des Bewuſstseins und seine Identität mit sich selbst sind die Bedingungen für die Möglichkeit eines Zusammenfassens des gegebenen Inhalts. Um z. B. eine Linie zu erkennen, muſs ich sie ziehen, d. h. ihre einzelnen Teile auf bestimmte Weise verbinden, sie mittels einer Geistesthätigkeit zusammenfassen, welche die einzelnen Teile nacheinander ergreift, die vorhergehenden nicht losläſst, wenn sie zu den folgenden übergeht, und zuletzt alle zu einer Totalität sammelt. Die Einheit dieser Operation ist die Einheit des Bewuſstseins, und dadurch erst wird die Linie uns ein Objekt. Wenn ich das Gefrieren des Wassers sehe, so fasse ich zwei Zustände, die Flüssigkeit und die Festigkeit, in einem zeitlichen Verhältnisse auf, so zwar, daſs in dem ersteren zugleich die Bedingung für das Eintreten des letzteren liegt. Nur unter Anwendung des Kausalbegriffes fasse ich den Übergang aus Flüssigkeit in Festigkeit als eine objektive Begebenheit auf. — Die in dergleichen Beispielen unternommene Synthese führt Kant auf die Einbildungskraft zurück, die ein Mittelglied zwischen Anschauung und Verstand bildet. Wenn wir uns der Formen bewuſst werden, denen gemäſs die Einbildungskraft hier wirkt, so haben wir die *Kategorien*, die speziellen Arten der Synthese auf dem Gebiete des Verstandes, gefunden.

Bei der Aufstellung des Systems der Kategorien geht Kant, wie schon berührt, von seiner Einteilung der Urteile in vier Klassen aus. Diesen entsprechend erhält er vier Gruppen von Kategorien, denen wieder vier Gruppen von Grundsätzen entsprechen. So entspricht z. B. den hypothetischen Urteilen der Kausalitätsbegriff, denn daſs ein Kausalverhältnis zwischen zwei Erscheinungen besteht, will sagen, daſs sie sich zu einander verhalten wie das bedingende Urteil zum bedingten: *wenn* die

eine gegeben ist, folgt die andre unvermeidlich. Und der Kausalsatz besagt dann, dafs ein derartiges Verhältnis zwischen jeder Erscheinung und einer gewissen bestimmten anderen Erscheinung besteht.

Die zwölf Kategorien, deren Aufzählung hier überflüssig ist, führt Kant selbst übrigens auf zwei Abtheilungen: die mathematischen und die dynamischen Kategorien zurück. Der *Quantitätsbegriff* und der *Kausalitätsbegriff* umfassen in der That alle Kategorien und sind die beiden Hauptformen derjenigen Synthese, aus welcher alle Erkenntnis besteht. — Eine solche Reduktion ist um so notwendiger, da der von Kant aufgestellte scharfe Unterschied zwischen verschiedenen Klassen logischer Urteile durchaus unhaltbar ist[7]), so dafs die Lehre von den Urteilen jedenfalls nicht genügt, um ein System verschiedener Kategorien zu erlangen.

γ) Vernunftideen. Unter der Vernunft in weiterem Sinne versteht Kant unser gesamtes Erkenntnisvermögen. Unter der *Vernunft in engerem Sinne* versteht er unser Erkenntnisvermögen in dessen Tendenz zur *unbedingten* Durchführung der Synthese. Während die Anschauung das Chaos der Empfindungen zu räumlichen und zeitlichen Sinnesbildern gestaltet, und während der Verstand diese Sinnesbilder in dem von dem Quantitäts- und dem Kausalitätsbegriffe angegebenen Zusammenhang ordnet, enthält die Vernunft in engerem Sinne die Forderung, die Reihe der Glieder abzuschliefsen, absolute Totalitäten zu bilden — verlangt also absoluten Anfang und absolute Grenzen des Raumes und der Zeit, absolute Maxima und Minima und absolute Vollendung der Kausalreihe in einer ersten Ursache[8]). Dies ist die Fortsetzung und Vollendung der koordinierenden und zusammenfassenden Thätigkeit, die schon die Anschauung und der Verstand üben. Es ist die Synthese in ihrer höchsten Form. Begriffe, die einen derartigen absoluten Abschlufs bezeichnen, nennt Kant *Ideen*. Während das Wort „Idee" in der Litteratur des 17. und 18. Jahrhunderts allmählich mit „Vorstellung" gleichbedeutend geworden war, geht Kant auf Platons Sprachgebrauch zurück, nach welchem „Idee" ein Objekt des Denkens bezeichnet, das wegen seines absoluten Charakters nicht in der Erfahrung auftreten kann.

„Platon bemerkte sehr wohl,“ sagt er, „dafs unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dafs irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne.“

Ebenso wie inbetreff der Anschauungsformen und der Kategorien sucht Kant auch inbetreff der Ideen darzuthun, dafs es deren eine gewisse bestimmte Anzahl gebe. Es gibt seiner Meinung nach drei solche Ideen: die Idee der Seele, die Idee der Welt, die Idee Gottes. Wir suchen nämlich eine abschliefsende Erkenntnis der inneren Erfahrung, eine abschliefsende Erkenntnis der äufseren Erfahrung, und eine abschliefsende Erkenntnis des Ursprungs aller Dinge, die da sind. Dafs diese Ideen keine erdichteten sind, sondern gerade aus der Natur der Vernunft hervorgehen, will Kant dadurch beweisen, dafs sie den drei Formen des Schlusses entsprechen, die man in der Logik zu unterscheiden pflegte (die kategorische, die hypothetische und die disjunktive Form). Diese Ableitung ist jedoch sehr gezwungen, weit mehr gezwungen als die Ableitung der Kategorien aus den Arten der Urteile[9]). Sie fällt schon deswegen weg, weil der Schlufs keine andere Funktion des Denkens erfordert als das Urteil, was Kant selbst früher (in seiner Abhandlung über „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ 1762) nachgewiesen hatte. Kants unglückliche Liebe zur Systematik machte sein Werk schwerfälliger, als es not that. Thatsächlich hat er aber recht darin, dafs die Ideen der Seele, der Welt und Gottes aus dem unwillkürlichen Bedürfnisse entsprungen sind, welches das Bewufstsein fühlt, einen Abschlufs zu erreichen, die Kette der Gedanken an einen sicheren Haken zu hängen, ein absolutes System als Abbild derjenigen Synthese zu formen, welche die Grundform des Denkens ist.

Mittels der Analyse unserer Erkenntnis, wie diese sich der Erfahrung gemäfs entwickelt und thätig zeigt, glaubt Kant alle Formen ihrer Thätigkeit gefunden zu haben. Mit dem Nachweis der Formen ist aber nicht zugleich der Nachweis geliefert, dafs deren Anwendung berechtigt ist. Anfänglich wird diese Gültigkeit nicht bezweifelt. Es gibt eine natürliche Neigung, sowohl den Anschauungsformen als den Kategorien und den

Ideen absolute Wirklichkeit beizulegen. Die Vernunft ist thätig, ehe sie prüft. Sie will ihr Gebäude möglichst bald vollendet sehen, und nachher erst untersucht sie, ob die Grundfeste auch tief und sicher genug gelegt wurde. Der erste Schritt der Vernunft ist dogmatisch. Ist sie durch Schaden gewitzigt, so wird sie skeptisch. Der dritte Schritt aber, der reife und mannhafte Urteilskraft voraussetzt, ist die kritische Prüfung der Fähigkeiten und der Tragweite der Vernunft. Hierauf ist die subjektive Deduktion, die in psychologischer Analyse besteht, nur die Vorbereitung. Sie zeigt, welche Formen oder Gesetze unsere Erkenntnis ihrer Natur gemäfs befolgt. Die nächste Frage, die der objektiven Deduktion zur Beantwortung vorgelegt wird, ist die: welchen Bedingungen und Schranken ist der Gebrauch jener Formen unterworfen? —

Wie schon in der allgemeinen Charakteristik Kants hervorgehoben, ist es ihm als Hauptverdienst anzurechnen, dafs er eine Regel nachwies, die man *das Gesetz der drei Stadien* nennen könnte, ein Gesetz, das nicht nur für die Entwickelung der Erkenntnis gültig, sondern unter analogen Formen auf die Entwickelung des geistigen Lebens überhaupt anwendbar ist. Kant gab hier einen Gesichtspunkt an, der bei späteren Denkern (Fichte, Hegel, St. Simon, Comte) grofse Bedeutung erhielt. Dies deutet darauf hin, dafs die Entwickelung nicht in so gar gerader Linie vorgeht, wie man während der Aufklärungsperiode zu glauben geneigt war.

b. Objektive Deduktion.

Wenn Raum und Zeit Formen sind, unter welchen wir alles anschauen, werden in der Erfahrung keine Erscheinungen vorkommen können, die nicht räumlich und zeitlich wären, und die nicht den Gesetzen des Raumes und der Zeit gehorchten. Deswegen wird angewandte Mathematik gültig; obgleich sie sich auf *reine (von der Erfahrung unabhängige) Vernunft* stützt, besitzt sie doch *für alle möglichen Erfahrungen Gültigkeit*, weil sie nur, was aus den allgemeinen Gesetzen des Raumes und der Zeit folgt, formuliert. Anderseits sind diese Gesetze aber auch *nur* für die Dinge, wie diese sich uns

darstellen, für die Dinge als *Phänomena* (Erscheinungen) gültig. Wir haben nämlich nicht das Recht, die Bedingungen für unsere Auffassung zu Bedingungen für das Wesen und Bestehen der Dinge selbst zu machen, und wir haben auch nicht das Recht, unsere Anschauungsformen als die einzig möglichen zu betrachten. Nur aus dem Standpunkte eines Menschen können wir vom Raum und von der Zeit reden. Die mathematischen Gesetze sind reine Vernunftgesetze, die für alle, dem Menschen mögliche, Erfahrung gelten, — und nur mit dieser und mit den Erscheinungen, die in ihr möglich sind, hat unsere Erkenntnis zu schaffen.

Ähnlicherweise verhält es sich mit den Kategorien: da sie die Formen unseres Verstandes sind, muſs alles, was wir sollen verstehen können, ihnen unterworfen sein, die von ihnen gestellten Bedingungen erfüllen. Zur Erfahrung gehört nicht nur, daſs ein Etwas (räumlich oder zeitlich oder beides zugleich) angeschaut wird, sondern auch, daſs die verschiedenen angeschauten Erscheinungen auf bestimmte Weise verbunden werden. Erfahrung im strengen Sinne erfordert nicht nur angewandte Mathematik, sondern auch angewandte Logik. Alle Erscheinungen müssen, um uns verständlich zu werden, vom Quantitätsbegriffe und Kausalitätsbegriffe umfaſst werden. Der Quantitätsbegriff schlieſst Lücken und Sprünge aus (non datur hiatus, non datur saltus): jede Vermehrung oder Verminderung der Ausdehnung oder des Grades muſs kontinuierlich geschehen. Der Kausalitätsbegriff schlieſst die Zufälligkeit und die absolute Notwendigkeit aus (non datur casus, non datur fatum): jede Erscheinung muſs, wenn der Kausalsatz gültig sein soll, in einem Verhältnisse der Bedingtheit zu einer anderen Erscheinung, diese wieder zu einer dritten, und so ferner stehen. Alle verschiedenen, den Kategorien entsprechenden Grundsätze lassen sich, wie Kant an einem einzelnen Orte angedeutet hat[10]) (leiderdessen ohne diesen Gedanken näher zu entwickeln), auf einen einzigen, den *Grundsatz der Kontinuität* zurückführen. Der Kausalsatz ist nur eine einzelne Form dieses allgemeinen Grundsatzes, der kontinuierlichen Zusammenhang verlangt. Daſs die Erfüllung dieses Verlangens eine Bedingung der Erfahrung ist, zeigt Kant folgendermaſsen. Wenn

es zwischen *Erfahrung* und Einbildung einen Unterschied geben soll, so mufs zur Erfahrung eine gesetzlich bestimmte Reihenfolge der Erscheinungen verlangt werden, so dafs ich die Glieder nicht (wie in meinen Einbildungen, Träumen und Phantasien) willkürlich umtauschen kann, und so dafs keine Unterbrechung der Kontinuität entsteht (während ich in der Welt der Träume so grofse Sprünge machen kann, wie nur irgend möglich). Das Gesetz der Kontinuität (welches ja sowohl das Gesetz von der Kontinuität der Ausdehnung und der Grade, als auch das Gesetz von dem Kausalverhältnisse aller Erscheinungen umfafst) ist für alle Erscheinungen gültig, weil es die Bedingungen formuliert, damit wir überhaupt wirkliche Erfahrung (als von Einbildung verschieden) haben können. Es ist die Möglichkeit der Erfahrung, die wir in Grundsätzen formulieren, welche dann a priori allen möglichen Erfahrungen gelten. — Während Wolff vergeblich versuchte, den Kausalsatz aus dem Grundsatze des Widerspruchs abzuleiten, ihn also rein logisch zu beweisen, hat Kant es hier versucht, einen erkenntnistheoretischen (oder wie er es mit einem barbarischen Schulausdrucke nennt: transcendentalen) Beweis desselben zu geben, indem er seine Gültigkeit als Bedingung nachwies, damit sich Erfahrung machen lasse. — Mit der Begründung geht aber auch hier (ebenso wie bei Zeit und Raum) die Beschränkung beisammen. *Nur* als Bedingung der Erfahrung hat das Gesetz der Kontinuität (das Kausalgesetz hierunter einbegriffen) Gültigkeit. Ebenso wie die Geometrie subjektives Hirngespinst sein würde, wäre nicht der Raum eine Bedingung aller äufseren Erfahrung, ebenso würde das Kausalgesetz, und das Gesetz der Kontinuität überhaupt, nur eine rein subjektive Maxime sein, wenn es nicht die Bedingung der wirklichen Erfahrung angäbe. Unsere Grundsätze antizipieren die Form der Erfahrung — gelten aber nicht über das Gebiet der Erfahrung hinaus, gelten nicht für ein Etwas, das nicht in der Erfahrung auftreten kann. Die Erfahrung ist, wie Kant sich ausdrückt, eine empirische Synthese, die aller anderen Synthese Realität verleiht. Wir erkennen nur Erscheinungen, aber nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie mittels unsrer Verstandesformen aufgefafst werden, die (ebenso wie die

Anschauungsformen) nur von einem menschlichen Standpunkte aus Bedeutung haben.

Von den Ideen ist keine objektive Deduktion (kein „transcendentaler" Beweis) möglich. Denn da sie ein Unbedingtes bezeichnen, während alles, was in der Erfahrung vorkommen kann, bedingt und begrenzt ist, so ermangeln wir hier derjenigen Grundlage einer Beweisführung, die wir bei den Anschauungsformen und den Kategorien an der Möglichkeit der Erfahrung besaſsen. Die Ideen haben ihren subjektiven Ursprung in dem Bedürfnisse der Vernunft nach Einheit, aber kein in der Erfahrung gegebenes Objekt kann ihnen kongruent sein. Eine absolute Totalität, wie die Vernunftideen sie unter verschiedenen Formen fordern, kann die Erfahrung nicht aufweisen. Wir können fortwährend im Raum, in der Zeit, in den Reihen der Grade und der Bedingungen fortschreiten — ob aber ein absoluter Abschluſs möglich ist, das läſst sich nicht darlegen. — Auf die Ideen läſst sich deshalb keine Wissenschaft bauen, wohl aber auf die Anschauungsformen und die Kategorien.

Es ist die Frage, ob der Unterschied zwischen den drei Klassen der Formen wirklich ein so scharfer ist, wie Kant glaubt. Auch die Kontinuität, die Kausalität, die Zeit und der Raum besitzen — so wie sie von Kant aufgefaſst werden — eine ideale Vollkommenheit, welcher keine Erfahrung kongruent ist. Die Kontinuität ist eine Idee, die in der Erfahrung nur Annäherungen findet. Was Kant Formen nennt, sind in der That Abstraktionen und Ideale, die wir der Natur unsrer Erkenntnis zufolge als Maſsstäbe und Regeln unsers Forschens aufstellen und gebrauchen. Die Grundsätze werden daher Hypothesen, keine bewiesene Wahrheiten. Erfahrung im strengen Sinne, wie Kant dieses Wort in seinem „transcendentalen" Beweise auffaſst, ist selbst ein Ideal, und Hume, dessen Bezweifelung des Kausalsatzes Kant überwinden wollte, bestritt ja eben, daſs es Erfahrung in dem Sinne gebe, wie Kant das Wort gebraucht. Kant hat also Humes Problem nicht gelöst (das wohl auch nicht zu lösen ist); es ist aber sein Verdienst, daſs er eine Seite des Problems, oder vielmehr eine Seite unsrer Erkenntnis hervorgezogen hat, welche Hume

liegen liefs, und dafs er hierdurch die Erkenntnistheorie eine gewaltige Strecke vorwärts brachte. Seine Begeisterung für das Kopernikanische Prinzip bewog ihn, seinem Gedankengange gröfsere Beweiskraft beizulegen, als dieser wirklich hatte. Statt sich mit der Bedeutung der Formen als Typen, Vorbilder und Antizipationen zu begnügen, wollte er einen zwingenden Beweis von deren realer Anwendbarkeit führen, und dies gelang ihm nicht. (Vgl. näher hierüber: „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants", loc. cit. S. 396—399.)

c. Die Erscheinungen und die Dinge an sich.

Das Ergebnis, zu dem Kant durch seine Untersuchung der reinen Vernunft kam, war, dafs unser Denken zwar über Formen und Prinzipien verfügt, die nicht aus der Erfahrung entspringen, dafs diese jedoch über das Gebiet der Erfahrung hinaus keine gültige Anwendung finden. Ihr Ursprung ist kein empirischer, es läfst sich aber nur ein empirischer Gebrauch von ihnen machen. Und da wir die Erfahrung nur mittels Anwendung unsrer Anschauungsformen und Kategorien besitzen, ist alles, was wir erkennen, nur Erscheinung, nicht Ding an sich. Dann entstehen aber ganz natürlich die Fragen: was ist denn dieses „Ding an sich", dieses „Noumenon", dieses „Intelligible", dieser „transcendentale Gegenstand" (unter diesen verschiedenen Benennungen kommt *das Ding an sich* bei Kant vor)? — und mit welchem Rechte wird überhaupt angenommen, dafs es etwas Derartiges gebe?

Indem wir diese Fragen stellen, müssen wir beachten, dafs das Problem von dem Dinge an sich, das während der ersten Diskussion über Kants Philosophie so sehr in den Vordergrund trat, nicht gerade Kants Hauptproblem war. Seine Aufgabe war es, zu untersuchen, welches Vermögen wir besitzen, Erkenntnis zu erwerben, ohne auf Wahrnehmungen allein zu bauen. Und er fand, dafs es aus den Bedingungen dieser Erkenntnis hervorgehe, sie könne nur Erscheinungen betreffen. Sein Problem war das Verhältnis der Vernunft zur Erfahrung, nicht aber der erste Ursprung des Inhalts der Erkenntnis.

Dennoch war es natürlich, daſs dieses Problem und diejenigen Konsequenzen, die mit Bezug auf dasselbe aus Kants Philosophie hervorgehen zu müssen schienen, die besondere Aufmerksamkeit auf sich lenkten.

Auf die Frage, *was* das Ding an sich ist, erwidert Kant, dies wisse er nicht und brauche er auch nicht zu wissen, da es in der Erfahrung nie anzutreffen sei; alles, was Gegenstand der Erfahrung werde, sei Erscheinung. Wir wüſsten nicht einmal, ob das Ding an sich in uns selbst oder auſser uns liege. Der Begriff des Noumenon oder des Dinges an sich sei nur ein Grenzbegriff, ein rein negativer Begriff, zu dem wir durch Untersuchung der Bedingungen unsrer Erkenntnis, die zugleich deren Grenzen seien, gelangten. Durch Kants Ausdrucksweise an verschiedenen Orten schimmert jedoch hindurch, daſs er geneigt ist, sich das Nichterkennbare unter idealistischer Form zu denken, zunächst vielleicht wie Leibniz' Monadenwelt (wobei es auch von Interesse ist, daſs Leibniz selbst die Monadenwelt mitunter die intelligible Welt im Gegensatz zur sinnlichen Welt nannte). Kant bestritt allerdings entschieden die wissenschaftliche Berechtigung des Gebrauches, den Leibniz von der Analogie gemacht hatte, um seinen metaphysischen Idealismus zu konstruieren; im Hintergrunde seines Bewuſstseins scheint sich diese Anschauung jedoch behauptet zu haben [11]). Und wie es sich unten erweisen wird, legt er der Analogie praktische Berechtigung bei, wenn er die Möglichkeit eines Glaubens dort beweisen will, wo kein Wissen möglich ist. Nur solange er sich von einem rein theoretischen Standpunkte aus äuſsert, erklärt er das Ding an sich für einen durchaus negativen Begriff.

Die Existenz des Dinges an sich hat Kant niemals bezweifelt. Im Anschluſs an die gewöhnliche Auffassung nimmt er eine absolute Wirklichkeit an, und seine Kritik geht nur auf die Begründung und Begrenzung der Erkenntnis, die wir von derselben haben können, aus. Im Laufe seiner Untersuchungen kommt er jedoch dahin (aber stets nur beiläufig), *Gründe für die Annahme* anzugeben, daſs etwas anderes und etwas mehr existiere als die Erscheinungen. Es sind bei Kant drei solche Gründe zu finden. — Erstens würde es eine un-

wahrscheinliche und unberechtigte Annahme sein, daſs unsere Erkenntnisart (in Zeit und Raum und nach den Kategorien des Verstandes) die einzig mögliche wäre. Hierdurch würden wir, dies ist wohl Kants Meinung, uns desselben Fehlers schuldig machen, den man vor Kopernikus beging, indem man den Standpunkt der Erde als den absoluten Standpunkt betrachtete. Der Begriff des Dinges an sich markiert also, daſs alle unsere Erkenntnis durch unsere Natur bedingt ist — daſs diese unsere Natur ein mitwirkendes Element inbetreff der Weise ist, wie die Objekte der Erfahrung sich uns darstellen. — Zweitens: Nur was die Form betrifft, hat die Erkenntnis ihren Grund in unsrer Natur; der Stoff, der Inhalt ist uns gegeben (in den Empfindungen); gegen ihn verhalten wir uns rezeptiv. Eine Ursache muſs er aber ja doch haben! In der Antwort an einen seiner Kritiker sagt Kant: „Die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen; sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäſs, zu bestimmen“ [12]). — Den dritten Grund findet Kant, wie wir unten sehen werden, in den Widersprüchen, in welche sich die Vernunft verstrickt, wenn sie über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, Widersprüche, die seiner Meinung nach nur mittels der Distinktion zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich zu lösen sind.

Die Schwierigkeit, welche die ersten Kritiker Kants in seiner Annahme der Dinge an sich fanden, hängt mit dem zweiten Grunde zusammen. Auf den ersten und dritten lieſs man sich nicht näher ein. In der Schrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787) suchte Jacobi nachzuweisen, daſs Kant konsequent alle Existenz auſserhalb unsrer Vorstellungen leugnen, mithin einem reinen Idealismus [ɔ: Subjektivismus] huldigen müsse. Die Annahme eines Dinges an sich als Ursache unsrer Empfindungen widerstreite Kants Lehre von dem Kausalbegriffe als Ausdruck einer Verstandesform, deren Anwendung nur *innerhalb* des Bereiches der Erfahrung gültig sei. Einen ähnlichen Einwurf machte G. E. Schulze einige Jahre später in seinem anonymen Buche *Aenesidemus* (1792). Diesen Einwurf wird man von Kants Standpunkte aus nicht zu widerlegen vermögen [13]). Er

stützt sich auf Kants eignen bedeutungsvollen Grundgedanken, daſs die Begrenzung der Erkenntnis und deren Begründung eng miteinander verbunden sind.

Konsequent wäre Kant gewesen, wenn er nur behauptet hätte, der Stoff der Erkenntnis lasse sich nicht aus ihrer Form, die variierenden und speziellen Elemente nicht aus dem konstanten und allgemeinen Rahmen ableiten. Die Möglichkeit der Erfahrung hört auf, wenn keine Empfindungen entstehen. Wie aber Empfindungen entstehen, das ist eine Frage, mit welcher die kritische Philosophie (die Erkenntnistheorie) nichts zu schaffen hat. Hume hatte dies klar eingesehen, als er (Treatise I, 3, 5) den ersten Ursprung der Empfindung für unbegreiflich erklärte und hinzusetzte: „Und diese Frage hat auch keine Bedeutung für die Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben". Kant befand sich mit Bezug auf diese Frage ganz in demselben Falle wie Hume.

Bei näherer Untersuchung wird es sich (wie in der „Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants", S. 399—402 nachgewiesen) ergeben, daſs Kant in dem Dinge an sich nicht nur die Ursache des Stoffes der Erkenntnis erblickt, sondern auch die Ursache der bestimmten Formen, unter welchen wir denselben auffassen und ordnen. Es ist denn ja auch klar, daſs die Frage nach dem Ursprunge ebensowohl rücksichtlich der Form als rücksichtlich des Stoffes gestellt werden muſs. Namentlich was die Raumauffassung betrifft, finden sich bei Kant viele Andeutungen, daſs der Grund, weshalb wir die Dinge eben auf diese bestimmte Weise (in drei Dimensionen u. s. w.) auffassen, im Dinge an sich liegen müsse [14]). Er führt aber überhaupt „allen Umfang und *Zusammenhang*" unsrer Wahrnehmungen auf das transcendentale Objekt zurück (Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 494). — Nicht nur der Stoff der Erkenntnis, sondern auch ihre Formen werden dann eine Wirkung des Dinges an sich. Und da die Formen sich nur so lange werden halten können, wie das Ding an sich auf konstante Weise wirkt, ist es klar, daſs diejenige Erkenntnis, die wir auf die Formen allein aufzubauen vermögen, nur hypothetisch werden kann — während sie anderseits mehr als nur phänomenal wird, da sie uns darüber

belehrt, wie das Ding an sich wirkt. Sobald dieser Punkt hervorgezogen und in allen seinen Konsequenzen entfaltet wird, ändert sich auch Kants ganzes System. Sowohl der Apriorismus als der Phänomenalismus wird begrenzt, und die Inkonsequenz fällt weg. Denn alle diese drei Seiten der Kantischen Philosophie hängen mit seiner absoluten Distinktion zwischen Stoff und Form zusammen, welche Distinktion schon rein psychologisch grofse Bedenklichkeiten erregt.

Es ist jedoch — selbst wenn das Ding an sich als Ursache sowohl der Form als des Stoffes unsrer Erkenntnis betrachtet wird — sehr wenig, was wir von demselben wissen können: „Ganz und gar nichts Bestimmtes," sagt Kant (Prolegomena §§ 32 und 57). Es steht als ein grofses X da, das sich nicht wissenschaftlich bestimmen läfst. Und doch wurde dessen Bestimmung in allen Religionen und in allen spekulativen Systemen versucht. Kant hat hier das grofse Verdienst, dafs er den *philosophischen Ort der religiösen und metaphysischen Spekulationen* bestimmte. Der Streit zwischen der positiven und der natürlichen Religion, zwischen dem Spiritualismus und dem Materialismus, zwischen dem Monismus und dem Pluralismus betrifft gerade dieses X. Auf so klare Weise war die Grenze zwischen Wissenschaft und Spekulation noch nie abgesteckt worden.

d. Kritik der spekulativen Philosophie.

Rücksichtlich der Ideen erwies sich eine objektive Deduktion als unmöglich. Dennoch hat man es versucht, die Ideen der Seele, der Welt und Gottes als Grundlage für Wissenschaften zu verwerten, die hoch über die Erfahrung emporstiegen. Das Resultat, zu dem Kant durch die allgemeine Untersuchung des Erkenntniswertes der Ideen gelangte, findet er durch eine spezielle Kritik dieser vermeintlichen Wissenschaften — der spekulativen Psychologie, der spekulativen Kosmologie und der spekulativen Theologie — bestätigt.

α) *Kritik der spekulativen Psychologie.* — Es beruht auf einem falschen Schlusse, wenn man geglaubt hat, eine Lehre

von der Seele als einem vom Körper gesonderten Wesen aufstellen zu können. Man schliefst von der Einheit, welche die allgemeine Form der Thätigkeit des Bewufstseins ist, auf die Annahme einer nichtzusammengesetzten Substanz hinter dem Bewufstsein. Von der Synthese schliefst man auf die Substanz. Dies ist jedoch unberechtigt. Die Thätigkeitsform allein sagt nichts über die Beschaffenheit des zu Grunde liegenden Wesens aus. Das Bewufstsein ist nicht ein Einzelnes, ist nicht eine einzelne Vorstellung, sondern eine allen Vorstellungen gemeinschaftliche Form. Die Psychologie ist eine reine Erfahrungswissenschaft, die uns nichts über ein Wesen oder über Eigenschaften (z. B. Einheit) lehren kann, welche nicht selbst in der Erfahrung auftreten. Deswegen ist es auch (wie Kant namentlich in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ausführt) unberechtigt, den Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Erscheinungen zu einem Unterschiede zwischen zwei Arten von Substanzen oder Wesen zu machen; dies würde die Verwechselung eines Unterschiedes unsrer Auffassungsweise mit einem Unterschiede der Dinge selbst sein. Was den äufseren Erscheinungen zu Grunde liegt, könnte ja das nämliche sein, das den inneren Erscheinungen zu Grunde liegt! Somit würde der Dualismus wegfallen, und mit diesem alle diejenigen Schwierigkeiten, die man in der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper gefunden hat[15]).

β) Kritik der spekulativen Kosmologie. — Der Begriff der Welt oder der Natur als Totalität setzt voraus, dafs der Quantitätsbegriff und der Kausalitätsbegriff über die Erfahrung hinaus erweitert werden, die uns stets nur begrenzte Teile des Raumes und der Zeit und nichtabgeschlossene Kausalreihen zeigt. Hierdurch entstehen eine Reihe von Widersprüchen (Antinomien), indem gegenseitig widerstreitende Sätze sich beweisen lassen: ein Zeichen, dafs wir uns über die Grenzen unsrer Erkenntnis hinausgewagt haben! — Kant stellt vier solche Antinomien auf (den vier Klassen der Kategorien und der logischen Urteile entsprechend); sie lassen sich aber auf drei reduzieren, deren die ersten beiden den Quantitätsbegriff, auf Raum, Zeit und Materie angewandt, betreffen, die dritte aber den Kausalbegriff.

1. *Thesis:* Die Welt mufs einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume haben; denn eine unendliche Reihe läfst sich nicht als gegeben denken. *Antithesis:* Die Welt kann keinen Anfang und keine Grenzen haben, denn sonst müfste ihrem Anfang eine leere Zeit vorhergegangen und aufser ihr ein leerer Raum gewesen sein, und weder Anfang noch Grenze wäre alsdann begreiflich, da in der leeren Zeit und dem leeren Raum kein Unterschied zwischen verschiedenen Zeitpunkten und Orten sein kann.

2. *Thesis:* Durch Teilung der Materie mufs man zuletzt zu einem absolut Einfachen und Unteilbaren (zu Atomen oder Monaden) kommen. *Antithesis:* Alles, was wir auffassen und uns vorstellen können, ist teilbar, und das absolut Einfache und Unteilbare ist eine Idee, die sich nie mit der Erfahrung belegen läfst.

3. *Thesis:* Wenn man von Wirkung auf Ursache zurückgeht, mufs man zuletzt zu einer Ursache kommen, die nicht wieder Wirkung ist; denn sonst würde man ja nie die vollständige Ursache eines Dinges gefunden haben! Es mufs also zu Anfang der Weltbegebenheiten eine absolute Ursache, im Laufe der Welt vielleicht auch noch andre absolute Ursachen (nämlich in Wesen mit „freiem“ Willen) gegeben haben. *Antithesis:* Eine absolut erste Ursache ist unbegreiflich, da sie durch kein Gesetz mit ihrer Wirkung verknüpft wäre. Es mufs ja doch etwas geben, wodurch die absolute Ursache gerade in diesem bestimmten Augenblicke zu wirken beginnt! —

Bei allen drei Fragen enden wir nach Kant also mit problematischen Urteilen. Es findet zwischen unsern Ideen und der Erfahrung ein Mifsverhältnis statt. Sind erstere für letztere zu grofs, oder letztere für erstere zu klein? Der Erfahrung können wir keine Schuld beimessen, da gerade die Möglichkeit der Erfahrung uns befähigt, die Grenze zwischen Kategorie und Idee zu ziehen. Die Schuld mufs also an den Ideen liegen oder auch an der Art und Weise, wie wir sie anwenden. — Nach Kant sind es zwei verschiedene Interessen, die in den Thesen und den Antithesen zu Tage treten. Die Thesen, meint er, drückten den spekulativen Standpunkt des Dogmatismus aus und befriedigten zugleich das praktische

Interesse für einen Abschlufs der Gedankenreihen, wie sie auch populär verständlich seien. Die Antithesen dagegen zögen den Empirismus und das rein wissenschaftliche Interesse an, enthielten jedoch bedenkliche praktische Konsequenzen.

Gegen die beiden ersten Antinomien stellt Kant sich anders als gegen die dritte. Dort, meint er, sind sowohl die Thesen als die Antithesen falsch: die Welt ist weder endlich noch unendlich, die Materie weder absolut teilbar noch absolut unteilbar! Die Probleme fallen hier durchaus weg, wenn wir zwischen unsrer Auffassung und dem Ding an sich unterscheiden. Unsre Auffassung ist eine successive Synthese, die von Glied zu Gliede geht; hier ist beständige Fortsetzung möglich und ein Abschlufs unmöglich; jede Grenze läfst sich von dem Gedanken überschreiten. Was aber auf diese Weise für unsre Auffassung gilt — dafs sich ihr stets neue Aufgaben darstellen —, das dürfen wir nicht auf die Dinge an sich übertragen. Die Idee der Welt als einer Totalität hat für uns nur die Bedeutung, dafs sie unser Forschen stets weiter führt und einen übereilten Abschlufs verhindert. — Es ist leicht zu ersehen, dafs Kant, obschon er sowohl die Antithesen als die Thesen zu verwerfen glaubt, dennoch in der That den Antithesen recht gibt, wie er selbst sie ja auch als aus dem eigentlich wissenschaftlichen Interesse entsprungen erklärt. Was die Antithesen behaupten, ist nämlich ja die Unendlichkeit im Sinne eines unablässig fortgesetzten Prozesses, nicht aber die gegebene, abgeschlossene Unendlichkeit, die sich selbst widerspricht[16]). — Was die dritte Antinomie betrifft, meint Kant, sowohl die Thesis als die Antithesis könne richtig sein, wenn erstere vom Dinge an sich, letztere von den Erscheinungen gelte. In der Erfahrung wird die Kausalreihe stets fortgesetzt und finden keine Ausnahmen statt: entzöge eine Erscheinung sich dem Kausalgesetze, so würde sie sich nicht von einer Illusion unterscheiden lassen! Diese fortwährende Bedingtheit gilt aber nicht dem Dinge an sich. Der Mensch als empirisches Wesen ist seinem phänomenalen oder empirischen Charakter zufolge dem Kausalgesetze unterworfen; als Ding an sich, als homo noumenon, seinem intelligiblen Charakter zufolge, ist er aber als frei zu betrachten. Der

intelligible Charakter tritt nicht als Erscheinung auf, sondern ist als Ursache der ganzen Reihe von Handlungen zu betrachten, in denen sich der empirische Charakter entfaltet. — Kant will hierdurch nicht die Realität des freien Willens darthun, sondern nur darlegen, daſs, wenn wir aus praktischen Gründen an die Freiheit des Willens glauben, ein solcher Glaube mit der Gesetzmäſsigkeit des empirischen Charakters vereinbar sein wird. Dies ist ihm jedoch nicht gelungen. Denn wie kann der intelligible Charakter die Ursache des empirischen sein, wenn das zeitliche Verhältnis nicht auf ihn angewandt werden darf? Und wenn der empirische Charakter als Wirkung des intelligibeln betrachtet wird, so wird mithin ja eine rein empirische (phänomenale) Erklärung der Entstehung des Charakters ausgeschlossen. Endlich ist der intelligible Charakter selbst kein „frei“ erwählter; Kants merkwürdige Lehre ist also keine „Freiheitslehre“, sondern ein Charakterfatalismus: der intelligible Charakter ist unveränderlich — und dieser bestimmt die ganze Reihe der Handlungen des Menschen!

γ) Kritik der spekulativen Theologie. — In der Gottesidee findet Kant einen Ausdruck des Bedürfnisses der Vernunft, zu einem vollständigen Abschlusse zu kommen. Ein solcher Abschluſs würde möglich sein, wenn das Denken die Annahme eines an sich notwendigen Wesens als Urheber alles dessen, was Realität besitzt, zu begründen vermöchte. Was sich hier geltend macht, ist also ein Erkenntnisideal, und daſs es in der Natur der menschlichen Vernunft liegt, ein solches Ideal zu haben, findet Kant dadurch bestätigt, daſs man in der Wissenschaft stets darauf hinarbeitet, alle Kräfte der Natur auf eine einzige Urkraft zurückzuführen, und daſs sich in den Religionen der Völker eine fortwährende Neigung zum Monotheismus geltend macht. Dieses Erkenntnisideal hat seine groſse Bedeutung. Etwas anderes ist es aber, ob es berechtigt ist, dasselbe zu einem objektiven Wesen zu machen (es zu hypostasieren und zu realisieren), oder es sogar zu einem persönlichen Wesen zu machen (es zu personifizieren).

1. Der eigentliche Beweis für Gottes Dasein, derjenige Beweis, dessen Gültigkeit von allen andern versuchten Beweisen

vorausgesetzt wird, würde der *ontologische* sein, der Gottes Existenz eben aus dem Begriffe, den wir uns von ihm zu bilden vermögen, ableitet. Nur dieser Beweis würde uns zu einem vollständigen Abschlusse des Denkens führen können, wenn er uns zu einem Begriffe führte, dessen Gegenstand existieren müſste, wenn man sich ihn überhaupt dächte. Wir würden dann in dem Gedanken an etwas enden, das seinen Grund in sich selbst hätte. Ein solcher Beweis läſst sich indes — nach Kant — nicht führen. Aus dem Begriffe eines Dinges läſst sich niemals die Existenz dieses Dinges folgern. Der Begriff kann durchaus genau und vollständig sein, und dennoch muſs es eine Frage für sich bleiben, ob das solchergestalt begriffsmäſsig Gedachte existiert. Die Existenz ist nämlich keine Eigenschaft wie andere Eigenschaften: Existenz bedeutet nur, daſs das Ding, wie wir es nach seinem Begriffe (mit allen seinen Eigenschaften) denken, jetzt auch wirklich existiert. Die Annahme der Existenz bedeutet die Position des unter dem Begriffe Gedachten und fügt keinen neuen Inhalt hinzu. Hundert wirkliche Thaler enthalten, was den Begriff betrifft, nicht mehr als hundert mögliche. Es liegt durchaus kein Widerspruch darin, etwas nach seinem ganzen Begriffe zu denken und doch zu denken, daſs es nicht existiert. Von der Existenz überzeugen wir uns dadurch, daſs das Ding in den ganzen Zusammenhang unsrer Erfahrung gehört, — daſs zwischen ihm und anderen Dingen eine gesetzmäſsige Verbindung stattfindet. Auſserhalb des empirischen Zusammenhanges können wir keinen Beweis für Existenz führen. Daſs ein Begriff keinen Widerspruch enthält, ist nicht genügend, um seinem Objekte Existenz beizulegen.

2. Während der ontologische Beweis vom Denken ausgeht und von diesem, ohne die Erfahrung zu benutzen, zur Existenz zu gelangen sucht, gehen die andern Beweise von der Erfahrung aus. Der *kosmologische* Beweis schlieſst daraus, daſs etwas existiert (z. B. ich selbst), auf eine absolut notwendige Ursache des Etwas. — Dieser Beweis wendet den Kausalsatz über alle mögliche Erfahrung hinaus an, und zugleich stellt er den Abschluſs der Kausalreihe in einem absolut notwendigen Wesen auf, in einem Wesen, das seinen Grund

in sich selbst hätte. Der Kausalsatz an und für sich führt nur von Glied zu Glied in einem ununterbrochen fortgesetzten Verhältnisse der Bedingtheit; durch die Annahme eines absolut notwendigen Wesens setzt der kosmologische Beweis die Gültigkeit des ontologischen Beweises voraus, indem er voraussetzt, es könne ein Wesen geben, das seinen Grund in sich selbst hätte, d. h. dessen Existenz sich aus dessen Begriffe ableiten liefse. Ein derartiger Abschlufs ist uns unmöglich: wie erhaben wir uns auch die Gottheit denken möchten, können wir doch die Frage nicht unterlassen, woher sie komme. Es liegt hier nach Kant ein wahrer Abgrund für die menschliche Vernunft — ein Abgrund, den man nur auf illusorische Weise ausgefüllt denken kann.

3. Während der kosmologische Beweis von der allgemeinen Erfahrung, dafs etwas existiert, ausgeht, geht der *physikotheologische* Beweis von der Ordnung und Zweckmäfsigkeit aus, welche die Natur darbietet. — Woher weifs man aber — fragt Kant —, dafs diese Ordnung und Zweckmäfsigkeit eine Zufälligkeit ist, — dafs sie nicht eine Wirkung derjenigen Naturgesetze ist, denen gemäfs die Elemente und Kräfte wirken? (Vgl. die schon in Kants Jugendschriften gegebene Kritik des physikotheologischen Gedankenganges.) Und selbst hiervon abgesehen führt der Beweis nur zur Annahme eines Ordners und Baumeisters, dem der Stoff gegeben ist, nicht aber zur Annahme eines Schöpfers. Will man zur Annahme eines absoluten Wesens gelangen, so mufs man den kosmologischen und den ontologischen Gedankengang benutzen, die bereits der Prüfung unterworfen wurden.

Weder auf dem Wege des reinen Denkens, noch auf dem der Erfahrung läfst sich also ein Beweis für die Existenz eines absoluten Wesens führen, und das bereits errungene Resultat, dafs sich auf die Ideen keine wissenschaftliche Erkenntnis bauen läfst, hat somit inbetreff aller drei Ideen seine Bestätigung gefunden. Darum verlieren die Ideen aber ihre Bedeutung nicht. Wie sie aus der Struktur unseres Geistes selbst entsprungen sind, so wirken sie auch als Ideale und Prinzipien unseres Forschens, ob sie sich gleich nicht zur Erkenntnis realer Existenzen gebrauchen lassen. Die Idee einer absoluten

Totalität bewegt uns, immer gröfsere Einheit und immer gröfseren Zusammenhang unsrer Erkenntnis zu verlangen und zu suchen, verhindert uns, gar zu früh Halt zu machen. Es wird uns ein leitender Gedanke, dafs alles in der Welt in gegenseitiger, gesetzmäfsiger Verbindung steht, *als ob* es aus einem Einheitsgrunde entsprungen wäre. Analoge Bedeutung hat die Idee der Seele für die Forschung auf dem Gebiete der inneren Erfahrung und die Idee der Welt auf dem der äufseren Erfahrung. Die Ideen haben regulative, aber keine konstitutive Bedeutung. Sie leiten und regulieren unser Fortschreiten im Gebiete der Erfahrung — wenn sie dieses überschreiten (transcendieren), verlieren sie aber ihre Bedeutung, ebensowohl als die Kategorien. Es kann nach Kant eine „transcendentale" Erkenntnis geben; sie besteht in der Erkenntnis derjenigen Voraussetzungen und Prinzipien, auf die sich unsre Erfahrungserkenntnis gründet; eine „transcendente" Erkenntnis aber, eine Erkenntnis, welche das Gebiet der Erfahrung überschreitet, kann es nicht geben. (Kant gebraucht jedoch bisweilen das Wort „transcendental" in demselben Sinne wie „transcendent".) — Sollten wir aber — bemerkt Kant — auf einem andern Wege als dem der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Überzeugung von Gottes Existenz gelangen, so wird die Idee eines absoluten Wesens von sehr grofser Bedeutung, indem sie uns behilflich ist, alle sinnlichen und anthropomorphistischen Vorstellungen von dem Gedanken einer Gottheit fernzuhalten.

Das Resultat der ganzen Kritik der spekulativen Philosophie ist also, dafs diese einen Turm erbauen wollte, der bis in den Himmel reichen könnte, dafs das Material sich aber nur als zum Bau eines Hauses hinlänglich erwies. Hohe Türme und die ihnen ähnliche metaphysisch-grofse Männer — sagt Kant —, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht vor mich; mein Platz ist das fruchtbare Tiefland der Erfahrung! — Kants spekulative Nachfolger meinten ebenso wie Henrik Ibsens Baumeister Solness, es sei etwas gar zu Geringes, den Menschen Häuser zum Bewohnen zu bauen, und sie machten sich ebenso wie dieser an das Erbauen von Luftschlössern. Für Kant war es kein geringes Werk, im „frucht-

baren Bathos [Tieflande] der Erfahrung“ zu arbeiten, wenn man nur mit weitem Horizonte arbeitete. Und dies drückt er durch seine Lehre von den Ideen aus, welche einschärft, daſs das Höchste ein nimmer ruhendes Streben ist, das einen Stein getrost an den andern fügt, wenn es auch weiſs, daſs der Himmel stets in weiter Ferne bleibt. Dem von Lessing ausgesprochenen Gedanken von dem ewigen Streben als der wahren Aufgabe des Menschen hat Kant durch seine Lehre von der Grundform, der Thätigkeitsart und den Grenzen des menschlichen Geistes eine feste und tiefe Grundlage verliehen. Dieser Gedanke hat für Kant aber nicht nur theoretische Bedeutung. Seine volle und eigentliche Bedeutung erhält er erst auf dem praktischen Gebiete, wie es sich bei der Betrachtung der Ethik Kants erweisen wird.

e. Naturphilosophie.

Blicken wir auf Kants Erkenntnistheorie zurück, so ist es klar, daſs sie, wie sie sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ gestaltete, einen mehr konstruktiven Charakter, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, ein mehr rationalistisches Gepräge erhielt, als sie während derjenigen Jahre hatte, da die „Erweckung“ wahrscheinlich stattfand, und da die Analyse und der Empirismus sie kennzeichneten. Diejenigen Grundsätze, welche die Erfahrung bedingen, glaubte Kant jetzt ja apriorisch beweisen zu können. Wie oben angedeutet, ist Kant dieser Beweis nicht gelungen. Er glaubte sich aber an diesem Punkte so sicher, daſs er sich nicht damit begnügte, einen deduktiven Beweis für den Kausalsatz zu führen, sondern meinte, einen solchen Beweis auch für die Annahme gewisser ursprünglichen Naturkräfte und Naturgesetze führen zu können. In seinen „*Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*“ (1786) definiert er erst die Materie als das Bewegliche im Raume und sucht er darauf zu zeigen, daſs ihr Wesen in dem Wechselspiel einer abstoſsenden und einer anziehenden Kraft bestehe. Mittels der abstoſsenden Kraft werde der Raum erfüllt; sie sei deshalb die erste Bedingung, damit es Materie geben könne; wirkte sie aber allein, so *würde die Materie*

über den unendlichen Raum zerstreut werden; es müsse daher eine entgegengesetzte Kraft geben, welche bewirke, daſs die Repulsion nicht bis ins Unendliche gehe, sondern daſs die Teile der Materie gesammelt würden; — wirkte anderseits die Anziehung allein, so *würde alle Materie an einem einzigen Punkte gesammelt werden.* Beide Kräfte gehörten also zum Wesen der Materie. — Kant thut hier einen Schritt, den Newton nicht gewagt hatte: er erklärt die Anziehung für eine Urkraft. Und indem er glaubt, das Wesen und Bestehen der Materie (das Bewegliche, das wir im Raume anschauen) als Resultat der Wechselwirkung dieser beiden Urkräfte erklären zu können, verwirft er die Atomistik, der er selbst 30 Jahre früher gehuldigt hatte (in seiner „Monadologia physica"). Durch seinen Versuch, die Materie aus den Kräften herzuleiten und durch seine Anwendung der konstruktiven Methode in der Naturphilosophie bahnte er der folgenden romantisch-spekulativen Naturphilosophie den Weg. Er entfernte sich immer mehr von der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise, die in seine philosophische Entwickelung so gewaltig eingegriffen hatte. Jedoch hielt Kant selbst — trotz seiner dynamischen Konstruktionen — an der streng naturwissenschaftlichen Erklärungsweise aller materiellen Erscheinungen fest. Aus dem Begriffe der Materie als das Bewegliche im Raume leitet er ab, daſs alle Ursachen materieller Veränderungen äuſsere sein müssen, daſs sie im Raume auſserhalb des Punktes, der seinen Bewegungszustand ändert, zu suchen sind. Mit diesem Grundsatze steht und fällt die Naturwissenschaft. Aller „Hylozoismus" (die Annahme innerer Kräfte oder inneren Lebens der materiellen Punkte) würde der Tod der Naturwissenschaft sein. — Von dieser Ableitung des Gesetzes der Beharrlichkeit gilt, was schon bei Kants Beweise des Kausalsatzes angedeutet wurde: daſs der Nachweis einer Idee als leitender Gedanke unsers Forschens nicht dasselbe ist wie der Beweis eines objektiv gültigen Gesetzes. Der Eifer, mit welchem Kant das Gesetz der Beharrlichkeit einschärft, zeigt indes, daſs er nicht gesonnen ist, die strengen Forderungen an die Erklärung der Naturerscheinungen herabzusetzen.

Das Werk, an welchem Kant während seiner letzten

Lebensjahre arbeitete, sollte auf dem Wege der Konstruktion einen Übergang von den in den „Metaphysischen Anfangsgründen“ aufgestellten allgemeinen Grundsätzen zur Physik nachweisen. Dies war eine unlösliche Aufgabe, und es war nicht die Altersschwäche des Denkers allein, die ihm verwehrte, sein Werk zu vollenden. Der Versuch bezeugt indes, wie stark die konstruktive und rationalistische Tendenz nach und nach in ihm geworden war.

4. Ethik. (*Kritik der praktischen Vernunft.*)

Kants Ethik ist am besten unter ihrer letzten Form bekannt, in der sie nicht nur auf die Zeitgenossen tiefen Eindruck machte, sondern auch in späteren Zeiten als Ausdruck eines typischen ethischen Standpunktes dastand. Das Charakteristische und zugleich Verdienstliche der Kantschen Ethik ist erstens darin zu suchen, dafs sie das Gesetz des rechten Handelns des Menschen in dessen eignem innerstem Wesen findet, es als des Menschen eignes Gesetz erblickt, das praktisch in ihm wirkt, wenn er sich nur recht in sich selbst zu vertiefen und über sich selbst ins reine zu kommen vermag. Zweitens darin, dafs sie das Ethische von der blofsen Theorie, von Metaphysik und Theologie emanzipierte und eine selbständige Grundlage desselben in der praktischen Natur des Menschen fand. Und drittens: obgleich das moralische Gesetz sich im eignen Wesen des Menschen findet, trägt es doch einen strengen und ernsten Charakter, deutet über die individuelle Begrenzung des Menschen hinaus, bewegt ihn, sich als Bürger eines grofsen Reiches zu betrachten und behauptet die Erhabenheit der Pflicht über jegliche selbstische Rücksicht, jede sinnliche Neigung, jedes unmittelbare Verlangen nach Glück. Kant macht Front gegen die Theologie, indem er der Ethik ihre Unabhängigkeit von der Religion wahrt, gegen die Verstandesaufklärung, indem er die praktische Natur, den Willen, als das Tiefinnerste des Menschen aufstellt, und gegen die Idyllen der gewöhnlichen Glückseligkeitslehre, indem er die Posaune der unbedingten Aufgaben und Forderungen ertönen läfst. Ein Gefühl der

Freiheit und Erhabenheit ist das Grundgefühl, in welchem diese Ethik lebt.

Bevor wir zur Darstellung dieser Ethik im einzelnen schreiten, mufs die oben gegebene Schilderung von Kants philosophischem Entwickelungsgange durch eine Untersuchung über den Entstehungsprozefs der Kantschen Ethik ergänzt werden.

Vielfache Elemente waren hier zusammen thätig. Wie bereits in der Biographie angedeutet, hat Kants pietistische Erziehung ihre Wirkungen in dem strengen Ernste seiner Ethik hinterlassen. Diese Bemerkung machten schon die Zeitgenossen. Schiller schreibt an Goethe (22. Dec. 1798): „Es ist immer noch etwas in Kant, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte". Dennoch wurde diesem Punkte oft (z. B. von Schopenhauer) gar zu grofses Gewicht beigelegt. Wenn wir sehen, wie Kants Entwickelung thatsächlich vorging, finden wir, dafs die Sache gar nicht so einfach ist. Jene Nachwirkungen der Kindheit sind durch das Eingreifen andrer Elemente vielfach modifiziert worden, und anderseits fanden sich in Kants Natur Seiten, die ihn dem ethischen Rigorismus entgegenführen konnten. — Vor Kants definitiver Ethik voraus lassen sich in seinem Entwickelungsgange eines ethischen Denkers zwei Stadien unterscheiden. (Vgl. die nähere Beweisführung in dem Aufsatze: „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants". Kap. III.)

a. Erstes Stadium (1762—66).

Sehr entscheidend war *Rousseaus* Einwirkung. Wahrscheinlich fand diese fast gleichzeitig mit Humes Einwirkung statt, also in dem fruchtbaren Jahre 1762—63. Auf dem ethischen wie auf dem theoretischen Gebiete wollte der Dogmatismus alles seinen „ewigen Wahrheiten" gemäfs regulieren. Im Gegensatze hierzu forderte Rousseau, man solle die Natur des Menschen kennen lernen, und dies könne man nur, wenn man sie zu freier Entfaltung kommen lasse, so dafs alles Theoretisieren und Regulieren nur indirekte, negative Be-

deutung erhalte. Eingebildete Bedürfnisse, geistige sowohl als materielle, müſsten abgeschafft werden. Nicht in der Klarheit des Verstandes allein, sondern zuvörderst im Gefühle, in der Innigkeit und Tiefe des Gemüts liege der Wert des Menschen. Kant lernte von Rousseau eine neue Schätzung der Menschen. Früher hatte er — wie er selbst äuſsert — wie das ganze Zeitalter die Aufklärung als das Höchste betrachtet und den Pöbel, der nichts weiſs, verachtet; Rousseau lehrte ihn *die Menschen ehren.* Die Idee von der Würde des Menschen als persönlichen Wesens — eine Idee, die Kant in keinem Stadium seiner späteren Entwickelung wieder verlieſs, und die uns deren Kontinuität zeigt — verdankt Kant der Einwirkung Rousseaus. — Doch wirkte um diese Zeit auch das Studium der englischen Moralphilosophen (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) auf Kant. Auf deren Schriften verwies er seine damaligen Zuhörer, und deren Gedanken wollte er weiter ausführen. Die Distinktion zwischen Erkenntnis und Gefühl, die er in psychologischer und ethischer Beziehung durchführt, ist diesem französischen und englischen Einflusse zu verdanken — vielleicht jedoch auch Einwirkungen von Sulzer und Mendelssohn, seinen deutschen Vorgängern an diesem Punkte.

Charakteristisch ist diesem Stadium der Ethik Kants (nach seinen Andeutungen — denn mehr haben wir nicht aus dieser Periode), daſs alle ethischen Urteile auf eine Gefühlsgrundlage zurückgeführt werden. Es ist ein unmittelbares Gefühl, das sie diktiert. Und das ethische Gefühl beschreibt Kant (in dem interessanten Werkchen: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* 1764) speziell als das Gefühl von *der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.* Wegen dieser psychologischen Grundlage ist ein entschiedener Gegensatz zwischen dieser Ethik und Kants definitiver Ethik, in welcher er die Psychologie verleugnet. Und er will sich nicht nur auf unmittelbare psychologische Wahrnehmung stützen, sondern er gerät auch auf eine vergleichende Psychologie, indem er untersucht, wie die Gefühle des Schönen und des Erhabenen, zu denen das ethische Gefühl gehört, bei verschiedenen Rassen, verschiedenen Temperamenten und den beiden Geschlechtern variieren. In einem Fragmente aus

dieser Zeit sagt er: „Bei den Anfangsgründen der sittlichen Metaphysik ist das verschiedene moralische Gefühl der Menschen nach Verschiedenheit des Geschlechts, des Alters, der Erziehung und Regierung, der Rassen und Klimaten anzuwenden". Und in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765—66" kündigt er an, er werde in seinen Vorlesungen über Ethik eine Methode benutzen, die „eine schöne Entdeckung unserer Zeiten" sei und darin bestehe, dafs man erst historisch und philosophisch erwäge, was geschehe, ehe man anzeige, was geschehen sollte. Es gelte, die immer bleibende Natur des Menschen zu finden, um sehen zu können, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt, und wenn er aus beiderlei Grenzen herausgehe, angemessen sei.

Jedoch glaubt Kant nicht einmal in diesem ersten Stadium seiner Ethik, dafs das unmittelbare Gefühl genüge. „Wahre Tugend kann nur auf *Grundsätze* gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewufstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt, . . . das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur." (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1764. S. 23.) Hier tritt also der für Kants Ethik in allen ihren Stadien charakteristische Zug hervor: die Erhabenheit des leitenden ethischen Prinzipes über das niedere Wesen des Menschen. Kant bemerkt, dafs zwischen dem beschriebenen ethischen Gefühle und der Schwermut eine gewisse Verwandtschaft stattfinde: denn „eine eingeschränkte Seele fühlt ein Grausen, wenn sie, von einem grofsen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber grofsen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat". (Angef. Schr. S. 28.) Das sanguinische Temperament ist diesem Gefühle nicht ausgesetzt. Das ethische Gefühl des Sanguinikers trägt das Gepräge der Schönheit, nicht das der Erhabenheit, ist ohne Grundsätze und hängt von dem gegenwärtigen Eindrucke ab (S. 34). — Kants Behauptung der Notwendigkeit allgemeiner Grundsätze steht im Widerspruch mit seiner vergleichenden

Methode, welche die Möglichkeit sehr bedeutender Variationen des ethischen Gefühls zugab. Vielleicht war dieser Widerspruch eines der Motive, die Kant über dieses erste Stadium hinausführten. Die letzte Schrift, in welcher diese psychologisierende Ethik noch vorherrscht, sind die „Träume eines Geistersehers“ (1766).

b. Das zweite Stadium (1769—80).

Der Wendepunkt, der Ende der 60er Jahre in Kants Philosophie eintrat, führte, wie oben nachgewiesen, zur scharfen Sonderung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Stoff und Form, und zur Betonung der Vernunft und der Form als Grundlage des Allgemeingültigen unsrer Erkenntnis. Es ist möglich, dafs Kant die scharfe Distinktion zwischen der Vernunft und dem Sinnlichen unsers Wesens, wozu er von dieser Zeit an auch das Gefühl rechnet, auf dem ethischen Gebiete früher angestellt hat, als auf dem theoretischen. Wahrscheinlich geschah der Übergang auf folgende Weise. Dafs Kant schon in den „Beobachtungen“ den Grundsätzen so grofses Gewicht beilegte, kam daher, weil diese die konstanten und aktiven Elemente unsrer Natur im Gegensatz zu dem Wechselnden und Passiven bezeichnen. Solange die Grundsätze aber aus dem Gefühl abgeleitet wurden, nur das Bewufstsein vom Gefühl waren, schien die Grundlage indes unsicher und empirisch zu sein. Mit der Aussicht, die sich nach der Entdeckung des Kopernikanischen Prinzips eröffnete, eine von der Erfahrung unabhängige Vernunfterkenntnis zu gewinnen, mufste jedoch ganz natürlich das Streben Hand in Hand gehen, auch für die Ethik eine von der Erfahrung unabhängige Vernunftgrundlage zu finden. In der „Dissertation“ (1770) sagt er sich ausdrücklich von Shaftesburys Schule los, — indem er sie des Epikurismus beschuldigt! Nun soll die Moralphilosophie eine reine Vernunftwissenschaft sein. Die moralischen Begriffe werden nicht durch die Erfahrung, sondern durch die reine Vernunft selbst gewonnen. — Wie sich Kants ethische Auffassung während des Zwischenraumes zwischen der „Dissertation“ und der „Kritik der reinen Vernunft“ gestaltete, erfahren wir

nur aus einigen Fragmenten unter Kants hinterlassenen Papieren. Eine Aufzeichnung aus den 70er Jahren läfst ersehen, dafs er das Gewicht auf einen „praktischen Idealismus“, auf einen „Idealismus der Vernunft, der Weisheit“ legte, der darin bestehe, dafs das Glück nicht aufser uns, sondern in uns selbst gesucht werde. Weiter ausgeführt erscheint dieser Gedanke in einem von R. Reicke (*Lose Blätter aus Kants Nachlafs.* I. S. 9—16) herausgegebenen Fragmente, das (wie ich im Archiv für Gesch. d. Philos. VII, S. 461 nachzuweisen versucht habe) aus der Zeit unmittelbar vor der endlichen Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft“ herrührt. Ebenso wie die letzte Voraussetzung aller Vernunfterkenntnis die innere Denkthätigkeit (die Apperzeption) ist, welche zusammenhangendes Auffassen und Verstehen ermöglicht, ebenso ist es auch die Selbstthätigkeit, die Fähigkeit, unser Glück selbst zu erzeugen, die den festen Grund des Glückes bildet. Der Stoff des Glückes ist sinnlich, dessen Form aber intellektuell: denn unsere Freiheit und Selbständigkeit behalten wir nur dann, wenn unser Wille stets in Übereinstimmung mit sich selbst steht. Die Moralität ist Freiheit unter einem allgemeinen Gesetze, das unsere Übereinstimmung mit uns selbst ausdrückt. Sie ist also die Ursache der Glückseligkeit, und dennoch hat sie nicht die Glückseligkeit zum Zwecke. Weder die Moralität noch die Glückseligkeit ist von äufseren Resultaten, von passiven Gefühlen oder von Geboten der Autoritäten abhängig. — Der hier ausgesprochene Standpunkt findet das Höchste also in derjenigen Selbstthätigkeit, wegen deren jeder Einzelne der Schöpfer seines eignen Glückes ist. Sein individualistischer und eudämonistischer Charakter unterscheidet ihn sowohl von dem vorhergehenden als dem späteren Standpunkte. Er bezeichnet aber einen wesentlichen Schritt nach der Richtung, dafs das Gewicht auf die formale Seite des Ethischen gelegt wird. Kant hatte hier einen Hauptpunkt seiner Ethik erreicht: das innere Verhältnis zwischen Handlung und Gesetz, das seiner Meinung nach nur dann stattfinden könne, wenn das Gesetz rein formal sei; erst dann könne das Gesetz nämlich von der Erfahrung unabhängig sein. Die in Kants Philo-

sophie so wichtige Distinktion zwischen Form und Stoff, zwischen Vernunft und Erfahrung, hat er hier also zum erstenmal auf das Ethische angewandt.

c. Drittes Stadium (seit 1785).

Bei dem Übergange zu der definitiven Gestalt der Kantschen Ethik sind drei verschiedene Motive ersichtlich thätig gewesen, teils seine psychologische und kulturhistorische Auffassung, teils die durch die „Kritik der reinen Vernunft" gewonnene Überzeugung, die Prinzipien der reinen Vernunft seien universell, besäfsen für alle Vernunftwesen Gültigkeit, teils endlich unmittelbare Beobachtung und Analyse des ethischen Gefühls, wie es sich in der Praxis äufsert.

α. Kant war schon früh auf eine *entwickelungsgeschichtliche Auffassung* gebracht worden. In seiner berühmten Jugendschrift „Allgemeine Naturgeschichte" hatte er eine Hypothese von der Entwickelung des Sonnensystems aufgestellt; in späteren Abhandlungen hatte er die Vorgeschichte der Erde und den Ursprung der Menschenrassen erörtert. Sein fortwährendes Interesse für die physische Geographie und die Anthropologie, über welche Fächer er populäre Vorlesungen hielt, mufste die Aufmerksamkeit auf die Naturgeschichte des Menschen lebhaft anregen, während sein Denken die letzten Gründe unsrer Erkenntnis und unsrer ethischen Urteile suchte. Zwei der wichtigsten Gedanken der Entwickelungslehre sind schon bei ihm zu finden: das Aktualitätsprinzip, laut dessen die Vergangenheit durch Ursachen, die wir aus der Erfahrung der Gegenwart kennen, zu erklären ist, und das Prinzip von der Anhäufung kleiner Wirkungen zu grofsen und fernen Resultaten. In dem Entwickelungsgedanken fand er die Lösung des *Rousseauschen Problems* von dem Verhältnisse der Kultur zur individuellen Glückseligkeit. Wie wir sahen, fühlte er sich sogleich, nachdem Rousseau (zu Anfang der 60er Jahre) seine bedeutungsreichen Schriften herausgegeben hatte, mächtig von diesem angeregt. Zu Anfang der 80er Jahre, nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes, fing er wieder an, sich mit Rousseaus Problem zu beschäftigen. Immer klarer war es

ihm geworden, dafs die individuelle Glückseligkeit kein Mafsstab für den Wert der geschichtlichen Entwickelung sein könne. Es entwickelte sich überhaupt in ihm ein düsterer Blick auf die menschliche Natur, wie die Erfahrung und die Geschichte uns diese kennen lehren. In seinen Aufzeichnungen und in der später herausgegebenen *Anthropologie* wie auch rings umher in seinen ethischen und religionsphilosophischen Schriften finden wir diesen empirischen Pessimismus[17]); die Schönheit der menschlichen Natur, die er in den „Beobachtungen" hervorgehoben hatte, ist ihm verblafst. Wir sind eine faule, feige und falsche Rasse. Thorheit mit einem Lineament von Bosheit ist das Gepräge dieser Rasse. Beistimmend citiert Kant in seiner Anthropologie Friedrichs des Grofsen Worte an den optimistischen Sulzer: „Mein lieber Sulzer, Sie wissen nicht, welcher verfluchten Rasse wir angehören". Nicht ohne heftigen Unwillen könne man das Auftreten der Menschen auf dem grofsen Welttheater betrachten. Weit gröfser als das dem Menschen von der Natur zugefügte Leid sei dasjenige, das sie sich gegenseitig zufügten. Die Lösung des Problems findet Kant darin, dafs die Entwickelung — den einzelnen Individuen unbewufst — einem Naturzwecke der Gattung entgegenschreite, einem Zwecke, der eben durch den Streit, die Bosheit und das Unglück erreicht werde, und um den sich die Individuen, würden sie sich desselben bewufst, vielleicht nicht kümmern würden. In einem merkwürdigen Schriftchen: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) führt Kant diesen Gedanken aus und nimmt ihn einige Jahre später mit besonderem Rückblick auf Rousseau in der Abhandlung: *Mutmafslicher Anfang des Menschengeschlechts* (1786) wieder auf. Die Lebensbedingungen des Individuums sind von denen der Gattung verschieden. Als tierisches Instinktwesen kann das einzelne Individuum völlige Entwickelung erreichen; die eigentümlichen Anlagen des Menschen als Vernunftwesen kommen aber erst während des Lebenslaufes der Gattung zur Entwickelung. Die Entwickelung der Vernunft erfordert lange Reihen von Generationen, denn die Kunst ist lang, das Leben kurz. Was die eine Generation errungen hat, kann der nächsten zur Staffel dienen, und auf diese Weise wird ein Fortschreiten

in der Geschichte möglich. Ein Fortschreiten freilich, das — solange das Ziel nicht erreicht ist — für den Einzelnen gröfsere Leiden mit sich bringt als das Instinktleben des Naturzustandes. Kant hebt besonders hervor, dafs die geschlechtliche Reife des Menschen viel früher eintritt als dessen Reife als Kulturwesen, und dafs die Kultur die Ungleichheit der Menschen untereinander vermehrt. Wäre die individuelle Glückseligkeit das Ziel, so hätte der Mensch im Instinktleben des Paradieses bleiben müssen; nach dem Bruche mit dem Instinkte — welcher Bruch in der alten Erzählung als ein Sündenfall geschildert wird — und nachdem der Mensch den Weg der Vernunft eingeschlagen hat, bleibt nichts übrig, als den Weg ganz zurückzulegen, damit selbsterworbene Einsicht bei der Regulierung des Lebens den Instinkt ersetzen kann. Statt der unmittelbaren Glückseligkeit wird es dann das Ziel des einzelnen Individuums, sich durch freie Selbstthätigkeit der Glückseligkeit würdig zu machen. Die Erreichung dieses Zieles setzt aber voraus, dafs eine freie bürgerliche, ja in letzter Instanz eine weltbürgerliche Gesellschaft gebildet wird [18]). Eine Gesellschaft, in welcher die Freiheit des Einzelnen ihrer Gesetzmäfsigkeit wegen als mit der Freiheit aller anderen Menschen vereinbar dasteht, wird jedoch nur deswegen entwickelt, weil die zwingende Not es erheischt. Die Menschen führen während ihres Zusammenlebens einen unablässigen Streit miteinander. Einer ist des andern benötigt, ihr Ehrgeiz und ihre Habsucht erzeugen aber fortwährenden Streit — der Einzelnen und der Staaten. Dieser Streit ist notwendig, denn sonst würde die Gattung aus Bequemlichkeit zu Grunde gehen, und die Fähigkeiten würden nicht zur Entwickelung kommen. Die Bäume des Waldes suchen sich gegenseitig des Lichtes und der Luft zu berauben, zwingen einander deswegen aber, in höheren Regionen Licht und Luft aufzusuchen und erhalten hierdurch wieder einen schönen, hohen und schlanken Wuchs. Alle Kultur und Kunst, alle soziale Ordnung ist die Frucht antisozialer Tendenzen, deren gegenseitiger Widerstreit die Menschen zwingt, Zucht anzunehmen und die Anlagen der Natur in vollkommener Geschicklichkeit zu entwickeln. Auf dem Wege zur vollkommenen Natur sind indes die gröfsten

Leiden zu finden. Die Übergangszeit ist schmerzvoll, und Rousseau hatte nicht so ganz unrecht, wenn er der Halbzivilisation den Naturzustand vorzog.

Es ist nicht Kants Meinung, daſs eine nur äuſsere Harmonie der egoistischen Interessen das ideale und ferne Ziel sein sollte, dem die Geschichte zustrebte. Die höchste Kultur umfaſst die Moralität; denn nur dasjenige Gute, das aus einer moralisch guten Gesinnung entspringt, ist mehr als Schein und glänzendes Elend. Die Moralität steht hier also bei Kant als Schluſsstein der Erziehung des Menschen da.

Nun finden wir, daſs Kant im Jahre nach der Herausgabe der „Idee einer allgemeinen Weltgeschichte" zum erstenmal (in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1785) äuſsert, das moralische Gesetz, wie es im klar bewuſsten Gewissen zum Ausdruck komme, gehe gerade darauf aus, so zu handeln, daſs die Regel, die man befolge, ein allgemeines Gesetz werde, und daſs jedes menschliche Wesen als Zweck, nicht bloſs als Mittel behandelt werde. Was Kant auf seinem definitiven ethischen Standpunkte als Inhalt des moralischen Gesetzes oder der Pflicht aufstellt, ist also, wie wir sehen, eine *Antizipation des Zieles der geschichtlichen Entwickelung* — ebenso wie auf dem theoretischen Gebiete die apriorischen Sätze mittels des Quantitäts- und des Kausalitätsbegriffes den Lauf der Erfahrung *antizipierten*. Das aus menschlicher Erfahrung und dem Bedürfnisse der Menschheit abgeleitete Ideal einer freien Gesellschaft von menschlichen Persönlichkeiten — ein Ideal, das sich in der Geschichte der Ethik und der Religion immer wieder und unter vielen verschiedenen Formen vordrängt — bezeichnet für Kant zu gleicher Zeit den *Endzweck* der durch Egoismus, Antagonismus, Not und Kummer hindurch fortschreitenden Geschichte und den *Inhalt* des moralischen Gesetzes, das sich im Innern des Einzelnen kundgibt. Kants Ethik ist die Formulierung eines historischen Ideals, und sie ist nicht ganz so apriorisch, wie er selbst glaubte. Wie bei der Gestaltung aller anderen Ideale war auch hier die Erfahrung mitbethätigt[19]). — Der erhabene, absolute, unbedingte Charakter, den das moralische Gesetz im Gegensatz zu der sinnlichen Natur und dem beschränkten

Vermögen des Individuums in Kants Augen erhielt, wird auf natürliche Weise dadurch erklärt, dafs es der Zweck der Gattung sei, der sich im Bewufstsein des einzelnen Individuums kundgebe. Hierin liegt das Wunderbare des moralischen Gesetzes, wie auch das Wunderbare aller anderen Gattungsinstinkte. Der grofse Gegensatz, der für Kant historisch zwischen dem Zwecke des Individuums und dem der Gattung bestand, bewog ihn, einen nicht weniger scharfen Gegensatz zwischen dem moralischen Gesetze und allen empirisch gegebenen Elementen der menschlichen Natur anzunehmen. Die Psychologie schien diese Kluft nicht ausfüllen zu können. Nur mittels eines Sprunges kommt Kant nun aus der Psychologie in die Ethik hinüber. Während er noch in der „Idee“ die Moralität als die höchste Stufe der Kulturentwickelung betrachtet hatte, erschien es ihm später (Kritik der Urteilskraft. § 84) als eine Unmöglichkeit, dafs irgend ein Grad der natürlichen Entwickelung die unbedingte Forderung des moralischen Gesetzes befriedigen könne. Er bricht die historische Leiter, auf welcher er zu seiner definitiven Ethik gelangte, hinter sich ab.

β. Der Einflufs der erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants (in der „Kritik der reinen Vernunft“) macht sich bei der Entwickelung seiner Ethik zu ihrer definitiven Form stark geltend. Schon im Jahre nach der Herausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ arbeitete Kant an einer Darstellung der Prinzipien der Ethik (wie aus einem Briefe Hamanns an Hartknoch vom 11. Januar 1782 zu ersehen). Wie scharf er auch zwischen Theorie und Praxis unterscheiden wollte, standen bei ihm doch beide in sehr engem Zusammenhange. Ein Hauptgedanke in der „Kritik der reinen Vernunft“ war ja der, dafs eine empirische Welt, eine Natur uns nur unter Voraussetzung objektiver, gemeingültiger Gesetze entstehen könne. Kant dachte nun das moralische Gesetz in ausdrücklicher Analogie mit den Naturgesetzen: „Die Gültigkeit des Willens als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen hat Analogie mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur ist“, — und deshalb kann das moralische Gesetz, die unbedingte Forderung

(der kategorische Imperativ) so ausgedrückt werden: „Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daſs sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. S. 52, 81). Ebenso wie wir mittels des Kausalsatzes in die groſse reale Welt eindringen, ebenso öffnet das moralische Gesetz uns also den Zutritt zu einer idealen Welt. Dort handelt es sich darum, wiefern meine Vorstellungen, hier aber, wiefern meine Handlungen objektive Gültigkeit erreichen sollen. Das Objektive beruht überall auf dem Gesetze. Schon in dem Fragmente, das uns Kants Ethik in deren zweitem Stadium kennen lehrte, wurde die innere Konsequenz, die Übereinstimmung mit uns selbst in allem unserem Wollen als das Entscheidende betont. Diese Betrachtungsweise wird nun dahin erweitert, daſs das rein Individualistische wegfällt: das Gesetz für unser Handeln soll das Gesetz für eine Welt geistiger Wesen sein. Ich gerate in Widerspruch mit mir selbst, wenn ich mich selbst anders als andre Menschen beurteile!

Nun kann die Erfahrung aber niemals ein allgemeines Gesetz begründen; die Möglichkeit der Erfahrung beruht ja im Gegenteil auf der Gültigkeit des Gesetzes. Dies gilt praktisch sowohl als theoretisch. Die in der Erfahrung gegebene menschliche Natur, wie die Psychologie und die Geschichte sie uns kennen lehren, kann uns deshalb keine Grundlage des moralischen Gesetzes liefern. Sein Ursprung ist von aller Erfahrung unabhängig, läſst sich durchaus nicht empirisch oder theoretisch erklären. Überdies soll ja die gesamte in der Erfahrung gegebene menschliche Natur dem moralischen Gesetz unterworfen und von diesem reguliert werden: sie selbst kann also nicht die Quelle des Gesetzes sein. Die Erfahrung ist stets bedingt, das Gesetz aber unbedingt. Die Vernunft muſs ihren Standpunkt auſserhalb der Erscheinungen wählen, wenn sie imstande sein soll, alles ihrem unbedingten Gesetze zu unterwerfen. Darum hört dieses Gesetz jedoch nicht auf, das Gesetz des eignen innersten Wesens des Menschen zu sein: es entspringt aber aus demjenigen im Menschen, das nicht in der Erfahrung auftreten kann, aus dem Intelligibeln im Menschen, nicht aus dem Menschen als Erscheinung, — aus dem

Menschen als Ding an sich, als Noumenon, nicht aus dem Menschen als sinnlichem Wesen. Schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1. Aufl. S. 553) wurde gesagt, die Vernunft selbst sei keine Erscheinung und gar keinen sinnlichen Bedingungen unterworfen, und die ganze Lehre von dem intelligibeln Charakter zeigt, daſs die eigentümliche und verhängnisvolle Wendung, welche Kants Ethik erlitt, im Prinzipe bereits ihre feste Gestaltung erhalten hatte, als Kant sein Hauptwerk schrieb. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (§ 5) heiſst es, die bloſse Form des Gesetzes habe durchaus nichts mit den Erscheinungen zu schaffen, mache dagegen den Menschen von der ganzen Welt der Erscheinungen unabhängig. Der Mensch selbst ist also Bürger zweier Welten: als Glied der intelligibeln Welt gibt er sich selbst als einem Gliede der phänomenalen Welt das Gesetz; er ist Gesetzgeber und Unterthan zugleich. Er braucht nicht über sich selbst (sondern nur über sein sinnliches, phänomenales Wesen) hinauszugehen, um das Unbedingte zu finden. Ein „Du sollst!“ existiert nur deshalb für den Menschen, weil er auſser zur intelligibeln Welt auch zur sinnlichen Welt gehört.

Somit wird aber nach Kant sowohl das moralische Gesetz selbst, als auch die Möglichkeit, dasselbe in der empirischen Welt zur Anwendung zu bringen, durchaus unerklärlich. Es wird ebenso unmöglich, zu erklären, „wie die Vernunft praktisch werden kann“, als zu erklären, wie die intelligible Welt, die Dinge an sich, mit der phänomenalen Welt in Verbindung stehen. Kein Sterblicher vermag einzusehen, wie die intelligible Welt der sinnlichen Welt zu Grunde liegt! —

Man sieht die Steigerung des ethischen Idealismus Kants. In seinem Eifer für die Behauptung der Hoheit des moralischen Gesetzes und der Würde der Persönlichkeit erhebt er beides über die empirische Welt, so daſs es ein Rätsel wird, wie es mit dieser etwas zu schaffen haben kann. Er verlegt die Grundlage des Ethischen über die Grenze der Erkenntnis hinaus und läſst ihr dasselbe Schicksal zu teil werden wie dem bestrittenen Grenzbegriffe, in welchem sein theoretisches Denken den Abschluſs fand. Wegen seines immer schärfer zugespitzten Gegensatzes zum Empirismus nähert er sich dem

Mystizismus[20]), und er äufsert denn auch ausdrücklich, dafs der Mystizismus in moralischer Beziehung weniger bedenklich sei als der Empirismus (Kritik der praktischen Vernunft I, 1, 2 am Schlufs). Kants Rationalismus war dem Übergang in den Mystizismus nahe, wie seiner Zeit der Mystizismus (in der Form des Pietismus) zur Entwickelung des Rationalismus beigetragen hatte. — Hier findet sich eine entschiedene Inkonsequenz seiner Philosophie. Da die Formen nach Kant mittels Analyse der Erfahrung gewonnen werden, lassen sie sich nicht von den Erscheinungen sondern und als deren völliges Gegenteil aufstellen. Die Formen sind nicht intelligibel, sie sind mittels Abstraktion und Analyse erworben und können nur als derjenigen Welt angehörig betrachtet werden, in welcher sie gefunden wurden, wenn sie hier allerdings auch die grofse Bedeutung haben, dafs sie die Grundlage aller objektiven Gültigkeit bilden. Dies mufs sowohl dem formalen moralischen Gesetze als auch den Anschauungsformen und Kategorien gelten. Kants ethisches Interesse bewegt ihn, dem moralischen Gesetze einen Platz in der intelligibeln Welt anzuweisen, oder es wenigstens als den Eingang zu dieser Welt zu betrachten, während er nicht gesonnen ist, dem damit analogen Kausalsatze eine ähnliche Würde beizulegen. — Wie so oft hat der ethische Idealismus sich selbst wegen gar zu straffer Spannung entgegengearbeitet. Man leistet der Ethik keine Dienste, wenn man sie auf etwas über alle Erfahrung Hinausliegendes gründet. Gerade in der Welt der Erfahrung soll das Ethische ja leben und wirken. — Das Bedeutende der ethischen Grundauffassung Kants hätte sich sehr wohl aufrechterhalten lassen, selbst wenn er der Psychologie nicht den Rücken gekehrt hätte. Der Gegensatz zwischen dem ethischen Ideale und den niederen Elementen unsrer Natur, den er so energisch hervorhob, ist in der That der psychologischen Erfahrung entnommen, und Kant gibt dieser Erfahrung nur einen mythologischen Ausdruck, wenn er denselben mit dem Gegensatze zwischen der intelligibeln und der phänomenalen Welt eins macht.

γ. In seinen ethischen Werken (*Grundlegung* 1785 und *Kritik der praktischen Vernunft* 1788) gelangt Kant zur Aufstellung des Prinzipes der Ethik durch die *Analyse des ge-*

wöhnlichen, praktisch gegebenen moralischen Bewufstseins. Er macht es der philosophischen Ethik zur Aufgabe, dasjenige Prinzip zu finden und durchzudenken, das die praktische menschliche Vernunft unwillkürlich anwendet. Erst stellt er 1) die ethischen Erscheinungen oder Daten dar, findet darauf 2) das Gesetz, von welchem diese ein Zeugnis ablegen, und zuletzt 3) die Kraft, die diesem Gesetze gemäfs wirkt.

1) Schon das gewöhnliche moralische Bewufstsein ist darüber im reinen, dafs der ethische Wert einer Handlung nicht darauf beruht, was im Äufseren erreicht oder ausgerichtet wird. Nicht auf die äufseren Wirkungen, sondern auf den innern Willen kommt es an: nichts ist gut als allein der gute Wille! Innerhalb, nicht aufserhalb der handelnden Persönlichkeit selbst mufs das Gute zu finden sein! Nur diejenige Handlung ist deshalb gut, die aus der Pflicht oder aus Achtung für das moralische Gesetz entspringt. Weder Sitte und Gewohnheit, noch Erfahrungen oder Vorbilder aus der Vorzeit — und wären es auch die erhabensten — machen eine Handlung gut. Jede Sitte und jedes Vorbild, jedes in der Erfahrung gegebene Ideal mufs vorher geprüft und beurteilt werden. Selbst der Heilige des Evangelii mufs zuvor mit unserm Ideal verglichen werden, ehe wir ihn anerkennen können. Es ist daher weder eine theologische noch eine psychologische Begründung der Ethik möglich. Die Pflicht entspringt weder aus Autorität noch aus Erfahrung. Alles Gefühl ist empirisch, sinnlich, egoistisch; sogar der sogenannte moralische Sinn und die Sympathie sind eigentlich nur Formen des Glückseligkeitstriebes! Die entscheidende Bestimmung des Ethischen ist die *Autonomie* (d. h. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein). Aus dieser folgt die Innigkeit des Gesetzes; durch die Unterwerfung unter das Gesetz unsers eignen Willens sind wir von Erfahrung und Autorität unabhängig, und zugleich sind wir aktiv, selbstthätig.

Die Erfahrung zeigt nun, dafs es in der Natur des Menschen Elemente gibt, die sich nur mit Widerstreben diesem inneren, in der praktischen Vernunft enthaltenen Gesetze fügen. Eben deswegen legen wir ihm den Namen eines Gesetzes bei, und stehen seine Forderungen als unbedingte

Gebote, als kategorische Imperative da. Es wird von einem Sollen die Rede, das dennoch mit unserem innersten Wollen eins ist; dieses innerste Wollen trifft aber in uns selbst Widerstand an. Wir haben eine Neigung, nicht autonom zu sein, das innerste Gesetz unseres eignen Willens nicht zu befolgen. Deshalb nimmt die ethische Aufgabe den Charakter der *Pflicht*, eines moralischen Zwanges an, und das moralische Gesetz erweist sich als über alle empirisch gegebenen Elemente unseres Wesens erhaben.

Alles moralische Bewuſstsein bietet nach Kant der Analyse diese beiden Züge dar: die Innigkeit und die Erhabenheit des Gesetzes, — Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen und scharfen Gegensatz zur Erscheinung des Menschen. Sogar im ärgsten Bösewichte, behauptet Kant, seien diese Züge zu spüren. Während er in seinem Jugendwerke (Beobachtungen 1764) sogar sehr bedeutende Variationen des moralischen Gefühls zugab, macht er nun auf ziemlich dogmatische Weise die menschliche Natur gleichförmiger, als sie ist — dies wird ihm aber auch nur dadurch möglich, daſs er über die Erfahrung hinausgeht.

Kant legt sehr groſses Gewicht auf die Gegensätze der menschlichen Natur. Gerade extreme Fälle, meint er, zeigten uns am allerbesten, welche verschiedenen Elemente und Kräfte die menschliche Natur umfasse. Die Beispiele, auf die er seine Analyse stützt, enthalten fast alle einen Konflikt. Das Ethische tritt in seiner Eigentümlichkeit um so klarer hervor, je stärker die streitigen Kräfte sind, und je mehr andere, unterstützende Motive als die rein ethischen ferngehalten werden. In der „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft", dem Schluſsabschnitte der „Kritik der praktischen Vernunft" empfiehlt er deswegen Untersuchung von Konfliktsfällen, die für die ethische Analyse das nämliche sei, wie die Reagenzmethode für die chemische Analyse [21]). Kant bleibt aber nicht dabei stehen, daſs das Ethische in Konflikten zwischen der ethischen Forderung einerseits, sinnlichem und egoistischem Interesse anderseits *am klarsten hervortrete*. Er erklärt sogar, nur in solchen Zuständen sei der gute Wille *in der That vorhanden:* „Derjenige Zustand, da ich, im Falle

der Kollision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewufst bin, ist nicht blofs ein besserer, sondern *der allein noch gute Zustand.*" Schiller karikierte diese rigoristische Tendenz der Ethik Kants in einem bekannten Epigramme, indem er den Schlufs zieht, man thue seine Pflicht nur dann, wenn man sie mit Abscheu thue. Dies war Kants Meinung nicht. Wie er selbst in eine Dithyrambe an die Pflicht, die erhabene Gewalt im Innern des Menschen, ausbricht, so war es auch seine Meinung, die Pflicht müsse mit Freimut und Begeisterung geübt werden. Nur hatte er Bedenklichkeiten gegen die Pflichten, die gar zu leicht fielen; hierin wollte er ein Anzeichen erblicken, dafs man seine eigentliche Pflicht nicht gefunden habe. Und er verlangte, dafs in dem Pflichtverhältnisse von allem Eigeninteresse und von aller unmittelbaren Anlockung abstrahiert werde. Das Pflichtverhältnis solle die Selbständigkeit des Individuums nicht aufheben, sondern sie nur beschränken.

2) Was ist nun aber der *Inhalt* des Gesetzes, das sich nach Kant im Bewufstsein jedes Menschen (er sei nun imstande, dieses zu formulieren, oder auch nicht) kundgibt? — Da das Gesetz (seiner Innigkeit und Erhabenheit wegen) von aller Erfahrung unabhängig sein soll, scheint die Beantwortung dieser Frage schwierig zu sein. Kant entscheidet die Frage konsequent: das moralische Gesetz ist rein formal; es gibt nur die Form an, die der Wille haben mufs, um gut zu sein! Und die Form besteht darin, dafs das Prinzip, das ich bei meiner Handlung befolge, die Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung mufs bilden können, d. h. für alle anderen Vernunftwesen mufs gelten können, die sich in derselben Lage wie ich befinden. Der Wollende mufs einen universellen Mafsstab an sich selbst anlegen, mufs seine Handlung so betrachten, als stünde er im Begriffe, mittels derselben eine neue Natur zu erschaffen. An der Hand dieser Regel, meint Kant, werde es in den einzelnen Fällen leicht sein, die Pflicht ausfindig zu machen, weit leichter, als die Glückseligkeit zu erreichen. Dafs ich kein anvertrautes Gut behalten und nicht lügen darf, folgt nun von selbst: denn würde dies ein universelles Recht,

so würde alles Vertrauen der Menschen zu einander wegfallen. Der Einzelne betrachtet sich also bei seiner Wertschätzung als einen unter vielen, und er beschränkt sein Wollen den Bedingungen gemäfs, die das Zusammenleben der vielen erheischt. Kant unterscheidet sein Moralprinzip ausdrücklich von der alten Regel: Was du nicht willst, dafs man dir thu', das füg' auch keinem andern zu, einer Regel, die sich rein egoistisch auslegen lasse. Es liegt in seinem Prinzipe aber noch anderes mehr als das blofs Formale, als die blofse logische Konsequenz: es liegt auch die Voraussetzung darin, dafs es noch andre Interessen als meine eignen privaten gibt, — dafs andre persönliche Mittelpunkte der Welt als ich selbst existieren. Sollte ich dies — wie Kant meint — aus der reinen Vernunft a priori wissen können? Dafs ich das Mitglied einer Gesellschaft bin, deren Bedürfnis mein Gesetz ist, weifs ich doch nur aus Erfahrung. Und wie wir sahen, ist Kants Ethik in der That auch unter dem Einflusse seiner kulturhistorischen Auffassung entstanden. Er selbst mufs eingestehen, dafs das moralische Gesetz historisch und empirisch bestimmt, also nicht rein formal ist, wenn er (*Tugendlehre* § 27) sagt: „Die gesetzgebende Vernunft schliefst in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung ein“. Es ist ja doch eine Idee, die ihre Geschichte, und zwar eine langsame und beschwerliche Geschichte hat! — Und Kant hat auch gefühlt, wie unmöglich es ist, mit einem rein formalen Prinzipe aus der Stelle zu kommen, da alles Handeln ja positive Zwecke und Aufgaben voraussetzt. Darf aber der kategorische Imperativ, das Unbedingte des Pflichtverhältnisses, nicht verletzt werden, so müssen die aufgestellten Zwecke derartige sein, die absoluten Wert besitzen: sonst kann es nicht zur Pflicht gemacht werden, sie zu haben! Der Wert meiner Persönlichkeit — so ungefähr ist Kants Gedankengang — beruht auf meiner Fähigkeit, das universelle Gesetz in meinem Innern zu befolgen; welchen Zweck kann die unbedingte Pflicht dann von mir verlangen? Nur den einen, lautet die Antwort: den Wert andrer Persönlichkeiten, der sich ebenfalls auf *deren* Fähigkeiten zur Autonomie gründet, zu achten. Während Kants *erste ethische Formel* lautete: „Handle so, dafs die

Maxime deines Handelns zur allgemeinen Regel dienen kann!" — wird seine *zweite Formel:* „Handle so, dafs du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchest!" (Grundlegung. 3. Aufl. S. 66. — Kritik der prakt. Vernunft I, 1, 3. — Tugendlehre. Einleitung § III—IV.) Seiner Meinung nach läfst sich letztere Formel aus ersterer ableiten; dies ist jedoch eine Unmöglichkeit, wenn erstere als rein formal aufgefafst wird. Beide Formeln setzen voraus, dafs wir uns thatsächlich als Glieder eines Reiches von persönlichen Wesen fühlen. Und vielmehr läfst sich erstere Formel aus letzterer ableiten, wenn anders das Gesetz um der Persönlichkeiten wegen existiert und nicht umgekehrt! Von dem Gekünstelten der Ableitung abgesehen, hat Kant ein grofses und bedeutungsvolles Prinzip ausgesprochen. Es ist das Prinzip der Persönlichkeit in seiner edelsten Form, ein Gedanke, welcher leben wird, wenn Kants unvollkommene und naturwidrige Begründung längst vergessen sein wird, ein Gedanke von grofsem ethischem Werte, sowohl dem Autoritätsprinzip gegenüber, wenn dieses etwas mehr sein will als ein erziehendes Prinzip, als auch gegenüber der Lehre von dem äufseren Nutzen und Glücke, die sich mit den Schalen begnügt und den Kern vergifst. —

Kant selbst blieb indes dabei, dafs sein Moralprinzip rein formal, ein Ausdruck der reinen Vernunft sei. Es erhebt sich dann aber die Frage, wie dieses intelligible Gesetz unsern in der Erfahrung thätigen Willen zu bestimmen vermag? Wie kann das Gesetz zum *Motiv* werden? — In seinem Eifer, die Innigkeit und die Erhabenheit des Gesetzes zu behaupten, hatte Kant die Psychologie nicht berücksichtigt. Er wollte das Ethische nicht aufs Gefühl gründen, da das Gefühl ein passiver, von Erfahrungen abhängiger Zustand sei. Bestreiten kann er aber doch nicht, dafs die Handlung unmöglich wird, wenn nicht das Gefühl das Werk treibt. Er sucht daher zu zeigen, dafs eben der Gedanke des universellen moralischen Gesetzes ein Gefühl der Achtung und Ehrfurcht in uns errege. Die Achtung ist ihm ein Gefühl, das sich nicht durch die Erfahrung erklären läfst; sie ist weder Lust noch Unlust, sondern

reines Interesse, in unserm Inneren durch die Hoheit des Gesetzes erzeugt, eine Wirkung, die der Gedanke an dieses Gesetz auf das Gemüt ausübt. Hier ist also ein Motiv, das unser empirisches Wollen in Gang zu setzen vermag. Allerdings ein Motiv, das ein ebenso grofses Rätsel darbietet, wie überhaupt das Verhältnis zwischen der intelligibeln und der phänomenalen Welt, und, was noch bedenklicher ist, ein Motiv, dessen Möglichkeit Kants eigner Auffassung des Kausalsatzes als für alle Erscheinungen, innere und äufsere, gültig widerspricht; die Achtung soll sich ja nicht aus phänomenalen Ursachen erklären lassen! Auch hier hat Kants ethischer Idealismus ihn irregeleitet; aber auch hier ist es sehr wohl möglich, den bedeutenden Gedanken der Hülle zu entkleiden, die Kant ihm gibt.

3) Von der Erscheinung, von dem moralischen Bewufstsein des praktischen Menschen, ging Kant zum Gesetze, und vom Gesetze geht er zur Kraft. Das Gesetz ist der Ausdruck eines *Freiheitsbewufstseins*. Gesetz und Freiheit sind gewissermafsen eins und dasselbe; will man sie voneinander unterscheiden, so schliefsen wir vom Gesetze auf die Freiheit zurück (Krit. d. prakt. Vern. § 6). Das Gesetz geht aus dem Willen selbst hervor (Grundlegung. 3. Aufl. S. 104 u. f. — Rechtslehre. Einleitung § IV). Denn das Gesetz ist ja die Frucht der eignen Gesetzgebung, der Ausdruck unserer, der vernünftigen Wesen, Autonomie. Unter Freiheit versteht Kant *vor allen Dingen* die Ursprünglichkeit, das Vermögen, nach inneren Prinzipien und Kräften zu wirken, die Unabhängigkeit von dem Gegebenen und dem Äufseren. — Bei dieser Definition der Freiheit bleibt Kant aber nicht stehen. Die Freiheit bringt ihm zugleich das *Vermögen* mit sich, *einen absoluten Anfang zu machen,* eine absolut neue Kausalreihe einzuleiten. Dieses Vermögen ist ihm eine notwendige Folge der Ursprünglichkeit und der Unabhängigkeit. Dann ist die „Freiheit“ aber durchaus nicht in der Welt der Erscheinungen zu finden, die ja, wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ nachwies, keine absoluten Anfänge darbietet. Soll Freiheit das Vermögen eines absoluten Erzeugens derjenigen Motive sein[22]), die den in der Erfahrung thätigen Willen bestimmen (was

schon in der Lehre von der Achtung enthalten war), so ist sie nur in der intelligibeln Welt zu finden (kann aber hier gehandelt und angefangen werden — da die Zeit ja keine Gültigkeit hat?). Kant untersucht nicht, ob die Unabhängigkeit und das Vermögen des absoluten Anfangens absolut zusammengehören. Es könnten sich ja neue Zentren in der Welt bilden, die, nachdem sie gebildet wären, von äufserem Einflufs unabhängig, einem inneren Gesetze gemäfs wirkten. Kant macht jeden einzelnen Willen zu einem Gotte, statt ihn durch Entwickelung und Arbeit seine Göttlichkeit erwerben zu lassen.

Und zu den beiden Definitionen der „Freiheit“ (als Unabhängigkeit und als das Vermögen eines absoluten Anfangens) kommt noch an einzelnen Orten (Kritik der prakt. Vernunft. Kehrbachs Ausgabe, S. 116 u. f. — Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, passim) eine dritte: *das Vermögen, von zwei entgegengesetzten Dingen ebensowohl das eine als das andere zu thun.* Dafs Kant darauf verfiel, ein solches Monstrum eines Begriffes aufzustellen, findet seine Erklärung in dem scharfen Gegensatze, den er zwischen dem idealen (intelligibeln) Wesen des Menschen und dem Menschen, wie er empirisch auftritt, annahm. So grofse Gedanken er von jenem hat, so geringe hat er von diesem. Es findet eine gewaltige Spannung zwischen den beiden Polen statt, und es mufste als unerklärt dahingestellt bleiben, wie der Mensch, dessen innerstes Wesen gut ist (die Freiheit im ersten Sinne läuft mit dem Guten auf eins hinaus), solchen Motiven, wie sie durch die Erfahrung dargethan werden, einen Platz in seinem Innern einräumen konnte. Kant erklärt dies durch die Annahme eines — wohl noch unerklärlicheren Vermögens[23]). — Auch hier befindet sich Kant in gröfserem Rechte mit den von ihm angedeuteten Thatsachen als mit seiner Theorie von diesen. Die Menschennatur umfafst die gröfsten Gegensätze in sich, Anlagen zum Guten und Anlagen zum Bösen. Es gibt ein Vermögen, Ideale der Erhabenheit und Reinheit zu bilden, und es gibt Verkehrtheit, Unwilligkeit und Schmutz. Diese Gegensätze müssen in der Menschennatur miteinander im Zusammenhang stehen; sie müssen sich bestimmten Gesetzen gemäfs und

unter bestimmten Bedingungen entwickelt haben. Kant, der sonst doch mit dem Standpunkte des Naturforschers menschlichen Verhältnissen gegenüber vertraut war, machte sich hier durch seinen unglücklichen Dualismus zwischen Ethik und Psychologie jede Lösung zur Unmöglichkeit. —

d. Spezielle Ethik.

In zwei Schriften, die an vielen Punkten das Gepräge der Altersschwäche tragen, in der *Rechtslehre* und der *Tugendlehre* (beide 1797 erschienen), hat Kant seine spezielle Ethik dargestellt. Die Unvollkommenheit dieser Darstellungen rührt namentlich von dem Systematisieren her, das in dem greisen Denker die Oberhand gewonnen hatte; zugleich äufsert sich natürlich die Einseitigkeit der gesamten ethischen Auffassung Kants bei vielen einzelnen Fragen. Über alle Anzeichen der Hinfälligkeit und der Einseitigkeit ragen jedoch eine Reihe edler und männlicher Gedanken, Kants grofse Hinterlassenschaft an die Menschheit, empor.

Die beiden Werke stehen in gewissem Gegensatze zu einander, indem die Rechtslehre bei der Legalität, der äufseren Übereinstimmung meiner Handlung mit dem Gesetze, das anderen Menschen ebensowohl als mir die Freiheit wahrt, stehen bleibt, während die Tugendlehre zugleich Moralität verlangt: die Handlung mufs aus einer Gesinnung, einem inneren Willen, das Gesetz anzuerkennen, entspringen. Das moralische Gesetz (der kategorische Imperativ) verlangt die Beschränkung meines Willens durch solche Bedingungen, welche die Freiheit anderer erheischt. Die Beobachtung dieser Beschränkung kann aber auch aus Furcht oder aus Eigeninteresse, nicht nur aus moralischen Motiven stattfinden. Die Entwickelung auf den idealen Zustand hin, in welchem es keinen Krieg mehr gibt, kann unter dem Einflusse vieler verschiedenen Motive vorgehen, die nicht alle eigentlich moralisch sind. Der Gegensatz zwischen Legalität und Moralität ist kein absoluter: denn der Errichtung der Legalität, der Forderung von Gesetzen liegt der kategorische Imperativ zu Grunde: „*Es soll kein Krieg sein*, weder der, welcher zwischen mir und dir im Natur-

zustande, noch zwischen uns als Staaten — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll" (Rechtslehre. Beschlufs). Hierdurch wird die oben behauptete Annahme bestätigt, dafs Kants Moralgesetz eine Antizipation des Resultates der geschichtlichen Entwickelung ist. Die Rechtsordnung steht — obschon sie nur Legalität verlangt — als ein moralisch postuliertes Mittel da. „Die Vernunft," sagt Kant (Rechtslehre § 49), „macht uns durch einen kategorischen Imperativ verbindlich, nach einem Zustand der gröfsten Übereinstimmung der Verfassung [des Staates] mit Rechtsprinzipien zu streben." Kant gibt also zu, dafs die Verwirklichung des höchsten moralischen Zweckes durch den Einflufs noch anderer als rein moralischer Motive vorbereitet werden kann. Und eben die äufsere Sicherung der Freiheit, welche durch die Rechtsordnung ermöglicht wird, ist eine Bedingung der Entwickelung der inneren moralischen Gesinnung (Lose Blätter aus Kants Nachlafs. S. 528). In seinen begründenden ethischen Schriften (der „Grundlegung" und der „Kritik der praktischen Vernunft") stellt Kant einen schärferen Gegensatz zwischen Legalität und Moralität auf, als er zu behaupten vermag, wo die Untersuchung ins einzelne geht.

Kant definiert das Recht als den Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. Es gibt nur ein einziges angebornes Recht, das jeder menschlichen Persönlichkeit zusteht, nämlich: *Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.* So wird das Eigentumsrecht nicht nur dadurch erklärt, dafs ich mich vor irgend einem andern einer Sache bemächtigt habe (prior occupatio), sondern erst dadurch, dafs ich dasselbe Recht anderer auf dasjenige, dessen sie sich zuerst bemächtigt haben, anerkenne. — Wenn irgendwo, so ist es hier klar, dafs Kants ethische Prinzipien stets das Vorhandensein eines Staates als geschichtlich gegeben voraussetzen. Den Staat selbst denkt Kant sich jedoch als durch einen Vertrag entstanden, der die Freiheit des Einzelnen aus Rücksicht auf die ebenso grofse

Freiheit anderer beschränkt. Diesen Vertrag betrachtet er aber nicht als ein geschichtliches Ereignis. Den Gedanken des Vertrags benutzt er als eine leitende Idee, als ein Vernunftprinzip zur Schätzung und Entwickelung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Den geschichtlichen Ursprung der Gesellschaft betrachtet er als eine in diesem Zusammenhange gleichgültige Sache. Wegen dieses Standpunktes bezeichnet er im Vergleich mit dem Mythologisieren der vorhergehenden Naturrechtslehrer einen entschiedenen Fortschritt. Nur wirft er nicht die Frage auf, wie das Vernunftprinzip selbst im Bewufstsein der Menschen entstehe; hier treffen wir wieder das Dogmatische in ihm an.

Eigentümlich ist der Rechtslehre Kants die strenge Durchführung des Menschenrechtes des Einzelnen, gestützt besonders auf eine scharfe Unterscheidung zwischen der Person (dem Wesen mit eigner Gesetzgebung und Zurechnungsfähigkeit) und der Sache. Eine Person darf nie blofs als Mittel behandelt werden! Aus diesem Satze leitet Kant nicht nur die persönliche Freiheit her, sondern auch die Diskussionsfreiheit und das Recht zur Teilnahme an der Gesetzgebung. Die Gesetzgebung darf nichts über das Volk bestimmen, was dieses nicht selbst über sich könnte bestimmen wollen, — darf z. B. kein unveränderliches Dogmensystem einführen, wodurch das Recht zu fortschreitender Aufklärung aufgehoben würde, und darf keinen Erbadel einsetzen. — Mit Begeisterung hatte Kant den nordamerikanischen Freiheitskrieg und die französische Revolution begrüfst, und noch in seiner Rechtslehre ist er dieser Begeisterung eingedenk. Die Republik betrachtete er als die Verfassung künftiger Zeiten; der republikanische Geist war ihm indes wichtiger als die äufsere Verfassung, und eine Monarchie könnte seiner Meinung nach sehr wohl in republikanischem Geiste gelenkt werden. Die patriarchalische Regierung verabscheute er. Der Souverän hat keine Befugnis, jemand wider seinen eignen Willen glücklich zu machen. Das Recht hat seinen Ursprung in der Freiheit, nicht in der Glückseligkeit, und für die Freiheit, nicht aber für die Glückseligkeit soll der Souverän Sorge tragen. Deshalb darf Strafe nicht als Mittel, um ein Gut für die Gesellschaft oder für den

Verbrecher selbst zu befördern, verhängt werden, sondern einzig und allein, weil der Verbrecher seine Handlung gewollt hat. Der Mensch würde als Mittel, als Sache betrachtet werden, wollte man die Strafe anders denn als Wiedervergeltung begründen. Die Vergeltung ist ein kategorischer Imperativ. Die Strafe darf nicht vollzogen werden, um Vorteil zu bringen, mufs aber vollzogen werden, wie grofsen Nachteil sie auch im Gefolge haben möchte. Stünde ein Volk im Begriffe auszuwandern, so müfste es vorher die Mörder hinrichten! Fiat justitia, pereat mundus — bedeutet in Kants Übersetzung: Die Gerechtigkeit mufs herrschen, sollten auch alle Schelme der Welt darüber zu Grunde gehen! —

In seiner „Tugendlehre“ (der individuellen Ethik) legt Kant das Hauptgewicht auf diejenige Haltung des Charakters, die seiner allgemeinen Auffassung des Ethischen entspricht. Die Tugend findet er in der Seelenstärke (fortitudo moralis), in der Kraft und der Würde, die eine Folge des Bewufstseins sind, das Gesetz seines Handeln im eignen Innern zu besitzen und mittels dieses Gesetzes mit einer grofsen Gesamtheit verknüpft zu sein.

Die von Kants individueller Ethik gestellten Zwecke sind: 1) eigne Vollkommenheit und 2) fremde Glückseligkeit. Nicht die eigne Glückseligkeit: denn diese erstrebt man unwillkürlich und so eifrig, dafs man es als die Pflicht andrer Menschen betrachtet, ebenfalls für dieselbe Sorge zu tragen. Auch nicht die Vollkommenheit andrer: denn diese können nur sie selbst ertrachten; die Vollkommenheit besteht gerade darin, dafs man sich selbst, seinen eignen Begriffen von der Pflicht gemäfs, zum Zwecke macht. (Als ob die Glückseligkeit so leicht zu erringen wäre, und als ob man bei seinem Streben nach dem Vollkommenen fremder Hilfe entraten könnte!) — 1) Das Streben nach eigner Vollkommenheit umfafst die Entwickelung aller niederen und höheren Vermögen, alle Kultur. Es gilt, den Menschen aus der Tierheit emporzuarbeiten: „Das Charakteristische der Menschheit zum Unterschiede von der Tierheit ist das Vermögen, sich irgend einen Zweck zu setzen. Mit dem Zwecke der Menschheit in unsrer eignen Person ist also auch die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch

Kultur verdient zu machen" — vor allen Dingen durch „moralische Kultur", das heifst durch das Vermögen, seine Handlungen durch das innere Gesetz bestimmen zu lassen. Alles, was den Menschen zum thätigen und nützlichen Mitgliede der Gesellschaft macht, leitet Kant aber aus der Menschenwürde ab: unnütz und überflüssig sein heifst die Menschheit in seiner Person entwürdigen. Ein sehr charakteristischer Abschnitt ist „Von der Kriecherei" betitelt. Als Person ist der Mensch von unschätzbarem Werte. In Demut vor dem Gesetze im eignen Innern soll er sich deshalb in Vergleichung mit allen andern behaupten, sogar wenn er einem Seraph gegenüberstünde! Demut vor andern ist keine Pflicht, sie kann dagegen zum Pharisäismus oder zur Niederträchtigkeit werden, wenn man Gunst oder Vorteil mittels derselben erwerben will. Werdet deshalb nicht der Menschen Knechte! Lafst euer Recht nicht mit Füfsen treten! Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt! Erweist euch standhaft und meidet unwürdiges Klagen bei Leiden! Kniet vor niemand, denn das Ideal ist in euch selbst, und was euch im Äufseren erscheinen möchte, kann nur ein Idol sein! Tiefes Bücken und viele äufsere Höflichkeitsbezeigungen drücken nur des Menschen Hang zur Kriecherei aus. Und macht man sich zum Wurm, so darf man sich nicht darüber beklagen, dafs man mit Füfsen getreten werde! — 2) Bei dem zweiten Zwecke, den Kant in der individuellen Ethik aufstellt: bei fremder Glückseligkeit, erhebt sich ihm — ohne dafs er sich dessen klar bewufst ist — ein äufserst schwieriges Problem: soll man sich hier nach seinen eignen oder nach andrer Menschen Vorstellungen von der Glückseligkeit richten? Dies ist ein Problem, das in die verborgensten Tiefen des persönlichen Lebens führt, namentlich wenn man wie Kant eine so scharfe Auffassung der persönlichen, durch eigne Gesetzgebung bestimmten Würde hat. Kant steht hier sehr schwankend. Bald sagt er, andere hätten nicht das Recht, von mir zu fordern, was meiner Meinung nach ihrer Glückseligkeit nicht förderlich ist, und er redet von dem sauren Verdienste, andrer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es nicht als solches anerkennen, dennoch zu fördern; bald sagt er, ich könne keinem anderen nach *meinen eignen*

Begriffen von Glückseligkeit wohlthun, und es könne keine Wohlthätigkeit genannt werden, wenn ich einem anderen die Freiheit raube, nach *seiner eignen* Wahl glücklich zu sein. — Die Pflichten gegen andre teilt Kant in Liebespflichten und Achtungspflichten, je nachdem ein Verhältnis der Anziehung oder ein Verhältnis des Abstandes stattfindet. Die Achtungspflicht geht direkt aus den ersten Sätzen der Ethik Kants hervor. Gröſsere Schwierigkeit bereitet ihm die Liebe, teils wegen der scharf zugespitzten Selbständigkeit, die er jeder einzelnen Persönlichkeit verleiht, teils wegen seiner pessimistischen Auffassung der thatsächlichen menschlichen Natur. Die Liebe muſs durch das Recht des andern begrenzt werden, denn dieser verzichtet auf seine Menschenwürde, wenn er seiner selbst und seines Zustandes nicht Herr ist. Überdies ist die Liebe ein unmittelbares Gefühl und Bedürfnis, das sich nicht durch die Gebote der Vernunft regulieren läſst. Und wie die Menschen thatsächlich sind, kann es nicht verlangt werden, daſs wir Wohlgefallen an ihnen finden sollten. Es ist unsre Pflicht, ihnen wohlzuwollen und wohlzuthun, und diese Pflicht fällt nicht wegen der traurigen Erfahrung weg, daſs unsre Gattung, wenn man sie näher kennen lernt, sich sehr wenig liebenswürdig erweist. Nur die Liebe des Wohlwollens, nicht aber die des Wohlgefallens (amor benevolentiae, non complacentiae) kann also unsere Pflicht sein. Eine Harmonie der Anziehung und des Abstandes, der Liebe und der Achtung findet Kant im Freundschaftsverhältnisse: allerdings ist wahre Freundschaft „ein seltner Vogel, ganz gleich einem schwarzen Schwan“; aber es existieren wirklich schwarze Schwäne. — Dagegen wollen wir nicht mit dem Hagestolzen Kant rechten, weil sein Verständnis der Ehe ein so unvollkommenes ist. Diese bespricht er nicht in der Tugendlehre, sondern in der Rechtslehre. Sie ist ihm ein Vertrag, durch den sich zwei Personen verschiedenen Geschlechts verpflichten, nur miteinander, aber nicht mit andern Menschen, in geschlechtliche Beziehung zu treten. Die Geschlechtsneigung erwähnt Kant nur als ein rein isoliertes Bedürfnis der menschlichen Natur, sieht sie nur von der rein sinnlichen Seite und hat

keinen Sinn für ihre Nüancierung und ihren möglichen Zusammenhang mit einigen der idealsten Gefühle.

5. Religionsphilosophie. (*Kritik der praktischen Vernunft* und *Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft*.)

a. Moral und Religion.

Kants Ethik ist autonom — ist (oder glaubt sich) unabhängig von allen andern Voraussetzungen als denjenigen, die im innersten Wesen des Menschen liegen, in der Thätigkeit, die dessen innerste Natur bildet, unabhängig von Physik und Hyperphysik, von Psychologie und Theologie. Es muſs Kant also sehr schwer fallen, einen natürlichen Übergang aus der Moral in die Religion nachzuweisen. Denn wie läſst sich die Abhängigkeit aus der reinen Selbständigkeit und Selbstthätigkeit herleiten? Und doch war es schon früh (seit 1766, siehe den Schluſs der „Träume eines Geistersehers") Kants Überzeugung, daſs die Religion sich nur auf die Moral gründen lasse. Die Erklärung liegt darin, daſs die unbedingte Aufgabe, die dem Menschen in seinem Innern gestellt wird, von einem endlichen, einem beschränkten Wesen gelöst werden soll. Das moralische Gesetz lehrt uns unsre innere Freiheit, und somit unsre Unabhängigkeit von der gesamten empirischen Welt kennen. Aber gerade in der empirischen Welt soll es ja durchgeführt werden, soll es unsre Persönlichkeit vollständig durchdringen. Es entsteht denn ein Bedürfnis der Vernunft, ein moralisches Bedürfnis, welches die Erfüllung derjenigen Bedingungen fordert, ohne die eine völlige Verwirklichung der idealen Aufgabe unmöglich ist. Die erste Bedingung ist fortdauernde Existenz, denn nur durch einen ins unendliche gehenden Progressus kann der Wille in völlige Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetze kommen. Persönliche Unsterblichkeit wird also ein Glaubenspostulat. Die zweite Bedingung ist die Harmonie des moralischen Strebens mit dem natürlichen Bedürfnisse der Glückseligkeit. Durch die Erfahrung läſst es sich nicht erweisen, daſs die Tugend stets zur Glückseligkeit, oder die Glückseligkeit stets zur Tugend

führe; wo dies geschieht, ist es dem Zufall zu verdanken. Und doch mufs das höchste Gut nicht nur die Tugend (das gröfste Gut), sondern auch die Glückseligkeit umfassen. Im tiefsten Grund und Boden mufs zwischen der Welt der Natur und der der Freiheit Übereinstimmung stattfinden. Es mufs also eine Gewalt postuliert werden, welche die beiden Welten in innere Harmonie zu bringen vermag, so dafs die Moralität nicht als Fremdling in der Welt dasteht. Wer von der moralischen Forderung durchdrungen ist, wird deshalb zum Glauben an das Dasein eines Gottes bewogen.

Die praktische Vernunft führt also zu Überzeugungen, welche etwas betreffen, das über die von der theoretischen Vernunft nachgewiesenen Grenzen hinausliegt. Dasjenige X (Ding an sich), das die theoretische Vernunft mufste dahingestellt bleiben lassen, wird uns zugänglich, wenn wir dem von der praktischen Vernunft in uns erregten Bedürfnisse, eine vollkommene Verwirklichung der moralischen Ideale zu postulieren, Folge leisten. Kant zählt drei Postulate auf, indem die Grenze der theoretischen Erkenntnis schon durch die Annahme der Freiheit als unbedingten Vermögens überschritten ward; diese ist also das erste Postulat.

Das Bedürfnis, aus dem die Postulate entspringen, ist nicht sinnlicher oder egoistischer Art, sondern ist eine Folge der Anwesenheit und Thätigkeit des moralischen Gesetzes in der Gesinnung des Menschen, mithin eine Folge des Universellen und Gemeingültigen seines Wesens. Es ist ein Bedürfnis der reinen Vernunft. Ebenso stark wie Kant den Unterschied dieses Bedürfnisses von jedem möglichen anderen Wunsche betont, ebenso stark betont er aber auch dessen rein subjektiven Charakter. Der Glaube (oder vielmehr: die Hoffnung), zu dem es bewegt, ist selbst keine Pflicht, obschon er durch das Pflichtgesetz hervorgerufen wird. Es kann — wie Kant sagt — keine Pflicht geben, zu glauben, was sich nicht erkennen läfst (Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbach S. 151, 172 u. f.). Kant meint: wenn der Mensch das Gesetz in seinem Innern fühle, werde er *unvermeidlich* auch das Bedürfnis fühlen, die Bedingungen anzunehmen, unter welchen dasselbe durchgeführt werden könne. Und im Vertrauen auf

diese Unvermeidlichkeit erklärt er es mitunter auch für eine Pflicht gegen sich selbst, Religion zu haben, da man sonst seine moralische Überzeugung nicht behaupten könne (Tugendlehre. Beschlufs. — Lose Blätter, S. 513). Ja, es entschlüpft ihm sogar die Äufserung, „Wohlgesinnte“ könnten allerdings bisweilen im Glauben schwanken, ihn aber doch nie aufgeben (Krit. d. prakt. Vern. Kehrb. S. 175).

Die Frage ist die, ob das Bedürfnis der Vernunft, aus dem die Postulate entspringen, wirklich ein universelles ist, — ob es sich notwendigerweise in allen Individuen findet, die ein unbedingtes Moralgesetz anerkennen, ein unendliches Ideal in ihrem Innern tragen. Kant hat nicht gesehen, dafs diese Frage sich nicht a priori entscheiden läfst, sondern nur mit Hilfe der psychologischen Erfahrung beantwortet werden kann. Seinen eignen Voraussetzungen zufolge würde er keinen Einwand gegen denjenigen erheben können, der ohne Schwanken seiner moralischen Überzeugung, aber auch ohne irgend welche „Postulate“ der ewigen Disharmonie zwischen Ideal und Wirklichkeit ins Auge blicken könnte. Ja, an einer einzelnen Stelle hat er sich sogar diese Möglichkeit gedacht. Diese Stelle hat besonderes Interesse, da sie klar angibt, was Kant durch seine Postulate erreichen wollte. „Wir können,“ sagt Kant (Kritik der Urteilskraft § 87), „einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich überredet hält, es sei kein Gott und auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigne innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäfsige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung zu dem *Zwecke* erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist. Die Rechtschaffnen, die

[be]trifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren." Kant meint nun, ohne die religiösen Postulate würde man nicht an dem *Zwecke* festhalten können, dessen Aufstellung das moralische Gesetz mit sich bringt. Seine Ethik wollte aber ja gerade von allen Zwecken abstrahieren und ein Wollen eben um des inneren Gesetzes wegen fordern — was auch daraus folgen möchte! Nur aus Inkonsequenz kann er den Begriff *des höchsten Gutes* (die Verbindung der Glückseligkeit und der Tugend) als *ethischen* Zweck aufstellen; denn der erste Satz seiner Ethik (Grundlegung S. 1) lautet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein *ein guter Wille*". Durch seine Postulate (besonders das zweite und dritte) hebt er in der That die Unabhängigkeit der Ethik wieder auf.

Die Postulate werden notwendig, wenn das Bedürfnis gefühlt wird, das Ethische in Verbindung mit unsrer gesamten übrigen Weltanschauung zu denken. Es ist dies allerdings ein Bedürfnis, das sich nicht in allen regt, und sich, ethisch betrachtet, auch nicht zu regen braucht. Kants grofses Verdienst in religionsphilosophischer Beziehung ist dennoch gerade dies, dafs er das religiöse Problem auf klarere und tiefergehende Weise, als früher geschehen war, auf ein durch das Verhältnis zu ethischen Idealen bestimmtes, persönliches Bedürfnis zurückführte. Die Stellung des religiösen Problems zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen wird darauf beruhen, ob dieses Bedürfnis vorhanden ist, und auf welche besondere Art und Weise es auftritt. Es wird hier, wie die Erfahrung zeigt, zahllose individuelle Verschiedenheiten geben, die Kant wegen seines Dogmatisierens übersah. Mit der nämlichen sichern Hand aber, mit der er in theoretischer

Beziehung den philosophischen Ort der religiösen Annahmen bestimmte, fand er hier eine entsprechende Ortsbestimmung, was die praktische und psychologische Seite dieser Annahmen betrifft.

b. Die religiösen Postulate in ihrem Verhältnisse zu Kants Erkenntnistheorie und zur „natürlichen Religion".

Mit den Postulaten begeben wir uns über die Grenzen der Erkenntnis hinaus. Wie ist dies aber möglich, da die Vernunftkritik ja feststellte, dafs unsre Erkenntnisformen nun einmal diese Grenzen haben? Andere Erkenntnisformen können wir uns ja doch nicht anschaffen! Kant legt nun das Gewicht darauf, dafs die Kategorien (es dreht sich hier wie fast immer um den Kausalbegriff) nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denkvermögen selbst entspringen. Hierin findet er die Möglichkeit, die Kategorien über die Grenze der Erfahrung oder der Erscheinungen hinaus zu gebrauchen, um uns den Inhalt der Postulate zu *denken*, sind wir gleich nicht imstande, ihn zu *erkennen*. Zur Erkenntnis würde ein Zusammenwirken der Anschauung und des Denkens erforderlich sein. Anschauung ist indes ausgeschlossen. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist durch den Unterschied zwischen Anschauung und Denken charakterisiert, wie auch dadurch, dafs unsre Anschauung stets sinnlich (räumlich oder zeitlich) ist. Eine übersinnliche Anschauung würde Phantasterei sein, würde zum Anzünden einer „Zauberlaterne von Hirngespinstern" führen. — Wir denken uns also Gott als Ursache der Welt, eine Fortsetzung unsers Strebens, und unsern idealen Willen als einen ersten Anfang, wenngleich diese Begriffe sich nicht mit anschaulichen Daten belegen lassen.

Selbst ein derartiger Gebrauch der Denkformen stimmt jedoch nicht mit der Vernunftkritik überein, der zufolge Begriffe ohne Anschauung leer sind (wie Anschauungen ohne Begriffe blind). Und selbst wenn man einen solchen Gebrauch zugibt, sind es doch allenfalls nicht die gewöhnlichen Vorstellungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, nicht die

Vorstellungen der „natürlichen Religion“, die Kant durch seine reinen Begriffe auszudrücken vermag. Mit der Anschauung mufs ja auch das *zeitliche Verhältnis* wegfallen: wie kann dann aber von einer *fortgesetzten* Existenz (einem zukünftigen Leben), von einem Anfang, einem Erschaffen die Rede sein? Und wenn alle empirischen Data fernzuhalten sind, so mufs von der Gottesidee alles getrennt werden, was menschlicher Psychologie zu verdanken ist. Wir kennen nur einen Verstand, der sich durch successives und diskursives Auffassen und Erwägen zur Wahrheit emporarbeitet, und nur einen Willen, der sich Zwecke stellt und darauf die Mittel sucht, um diese zu erreichen. Dies läfst sich nicht auf das unbedingte und unendliche Wesen anwenden, und es verschwindet mit dem zeitlichen Verhältnisse zugleich. Und fragen wir Kant, was denn von unsern psychologischen Begriffen übrig bleibt, wenn wir sie einer so radikalen Änderung unterwerfen, dafs sie auf Gott anwendbar würden, so antwortet er klar und aufrichtig (obschon diese Antwort in den populären Darstellungen seiner Lehre stets übersehen wird): nur *das blofse Wort* bleibt übrig! „Man nenne auch nur eine Eigenschaft,“ sagt er z. B. (Krit. d. prakt. Vern. Kehrbach. S. 165), „an der man nicht darthun könnte, dafs, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das blofse Wort übrigbleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis gehofft werden dürfte.“ Ähnliche Äufserungen finden sich in allen Hauptwerken Kants[24]). Spinoza hätte sich nicht deutlicher ausdrücken können. — Wird nun gefragt, wie Kant den religiösen Vorstellungen Wert beilegen konnte, wenn sie theoretisch durchaus leer sind, so lautet die Antwort, dafs nach Kant alle religiösen Vorstellungen *symbolisch* sind. Wir müssen uns mit Analogien und Symbolen behelfen, wo der wissenschaftliche Gebrauch unsrer Begriffe aufhört. Auch die Vorstellungen von dem persönlichen Gotte und der persönlichen Unsterblichkeit werden dann nur Symbole eines Etwas, das der Gedanke nicht in adäquater Form auszudrücken vermag. Eine höhere Erkenntnis ist es nicht, was durch den Übergang vom Wissen zum Glauben erworben wird. „Das Bedürfnis der

Vernunft“ nimmt hier in der That die Poesie in ihre Dienste. Die Postulate sind Projektionen ins Unerkennbare von Bildern, die sich in der empirischen Welt gestaltet haben. — Wenn man näher bedenkt, was hierin liegt, erscheint ein großer Unterschied zwischen Kants religiösem Standpunkte und dem von der „natürlichen Religion“ formulierten. Kant hatte, wie Lessing, eine esoterische und eine exoterische Lehre[25]), wenn er sich deren Verschiedenheit auch nicht durchaus klar machte, und wenn er auch nicht alle Konsequenzen erblickte, die darin enthalten waren, daſs er an den symbolischen Charakter der religiösen Begriffe glaubte, z. B. die Konsequenz, daſs Symbole sich nicht aufzwingen lassen, sondern Gegenstand einer freien, individuellen Wahl sein müssen, so daſs mein „Bedürfnis der Vernunft“ vielleicht anziehendere Symbole finden könnte, als die von Kant gewählten. Zugleich legte Kant ein wenig übereilt alles, was zu glauben er das Bedürfnis fühlte, dem Ding an sich bei, ohne zu untersuchen, ob die verschiedenen Postulate sich doch nicht gegenseitig widerstritten (z. B. Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen — vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. 2. Aufl. S. 215 u. f. — Lose Blätter S. 544). Er gebrauchte die Grenze der Erkenntnis ähnlich wie Holbergs Wöchnerin die spanische Wand, die verschiedenen Elemente, die er in der Wissenschaft los sein und für den Glauben versparen möchte, verbarg er hinter der Grenze, ohne zu bedenken, daſs der Streit aufs neue entflammen wird — hinter der spanischen Wand! Denn die Forderung stellen wir doch an unsre Symbole, daſs sie keinen gegenseitigen Widerspruch enthalten.

Der symbolische Charakter der religiösen Vorstellungen steht damit in enger Verbindung, daſs der religiöse Glaube aus einem persönlichen Bedürfnisse entspringt. Wir suchen Formen, unter denen wir uns das Dasein als ein Reich vorstellen können, in welchem dasjenige, das uns das Höchste an Wert ist, zu seinem völligen Rechte gelangt. Auch an diesem Punkte bezeichnet Kants Religionsphilosophie — mit all ihren Unvollkommenheiten — einen groſsen Fortschritt im Vergleich mit der Orthodoxie und der Aufklärungstheologie.

c. Die positive Religion.

Ebenso wie es sich mit den Vorstellungen der natürlichen Religion verhält, ebenso muſs es sich auch mit den Vorstellungen der positiven Religion verhalten. Diese Konsequenz zog Kant in der merkwürdigen Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft* (1793). Statt zu fragen, ob die Vorstellungen der positiven Religion vor dem Richterstuhle der Naturwissenschaft und der historischen Kritik bestehen können, fragt Kant nach ihrer Bedeutung in ethischer Beziehung für das menschliche Leben, fragt er, welche Teile ihres Inhalts das Leben zu nähren und zu stützen vermögen. Und dies ist und bleibt ja stets die Hauptfrage, denn von ihrer Beantwortung ist der Wert abhängig, der diesen Vorstellungen beizulegen ist (wie auch das Urteil der Physik und der Geschichte ausfallen möchte). Daſs Kant sich nur mit dem Christentum als der nächstliegenden positiven Religion beschäftigt, ist ganz natürlich. Sonderbar ist es aber, daſs er namentlich die Dogmen von der Sünde und der Versöhnung erörtert, eben diejenigen Dogmen, für die man während der Aufklärungsperiode am wenigsten Sinn hatte. Er findet, daſs in diesen Dogmen tiefe ethische Wahrheiten enthalten sind, indem das, was in der Bibel als äuſsere, historische Ereignisse berichtet wird, sich als innere, geistige Verhältnisse im Gemüte des Menschen, als Ausdruck streitiger Gegensätze im menschlichen Willen deuten läſst.

In der Lehre von der Sünde und dem Sündenfalle findet Kant den Ausdruck einer durch die Erfahrung bestätigten Wahrheit: daſs sich im Gegensatz zum inneren Wollen, dessen Gesetz das moralische Gesetz ist, ein Hang äuſsert, die Forderungen der Sinnlichkeit höher zu stellen als die der Vernunft. Gesetz steht wider Gesetz (wie bei Böhme Gott wider Gott); denn es ist nicht die Sinnlichkeit selbst, die das Böse ist. Das Böse ist derjenige Wille, der das rechte Verhältnis, dem zufolge die Vernunft über die Sinnlichkeit herrscht, umkehrt und das entgegengesetzte Verhältnis als Regel formuliert. Das radikale Böse im Menschen ist diese Umkehrung des gegenseitigen Verhältnisses der Motive. Die philosophische

Ethik nimmt das radikale Böse als eine Thatsache, als empirisch gegeben; die Bibel stellt dessen Ursprung als historische Begebenheit dar, indem sie die gute Natur des Menschen seiner bösen Natur zeitlich vorausgehen und den Stand der Unschuld durch einen Sündenfall unterbrechen läſst. Durch Einführung eines Versuchers gesteht sie zugleich, daſs sich keine absolute Erklärung geben läſst.

Neben dem radikalen Bösen findet sich im Menschen aber stets eine Anlage zum Guten, die namentlich durch Bewunderung von Vorbildern zur Entwickelung gebracht werden kann. Die Fähigkeit, das Gute zu achten, wenn man es auch selbst nicht zu üben vermag, fällt niemals ganz weg. Diese Fähigkeit, aus der sich das moralische Bewuſstsein entwickelt, ist das Ideale unsrer Natur, der innere Himmel in uns im Gegensatz zum radikalen Bösen als der inneren Hölle. In unsrer Natur ist uns ein unbegreifliches Vorbild, ein innewohnendes Ideal gegeben, das in der Bibel als Gottes Sohn dargestellt wird, der zur Erde hinabsteigt und menschliche Gestalt annimmt. Der Gottmensch ist die Idee der menschlichen Natur in ihrer Vollkommenheit. Auch hier wird als geschichtliche Begebenheit geschildert, was dem Philosophen als ein ewiges Verhältnis erscheint: das Verhältnis des Guten, des Ideals zur menschlichen Natur als eine Kraft, die zu andern Neigungen dieser Natur einen scharfen Gegensatz bildet. Der Kampf zwischen Satanas und Christus ist ein Kampf, der im Innern der menschlichen Natur geführt wird. Während dieses Kampfes muſs der Gott in uns für die Thaten unsers bösen Willens büſsen. Der neue Mensch, der entstehen soll, leidet um der Sünden des alten Menschen willen. Dem entspricht in unsrer Erfahrung die Reue, die eine neue Willensrichtung voraussetzt, welche die Leiden übernimmt, die damit verbunden sind, sich aus dem alten Willen herauszuarbeiten. Dies ist der ethische Inhalt des Versöhnungsdogmas. Zwar kann die Entstehung des idealen Menschen in uns kein abgeschlossener Prozeſs werden; es ist nur eine Annäherung möglich; von dem höchsten Gesichtspunkte aus wird die successive Annäherung jedoch als Gesamtheit angeschaut und geschätzt, indem das zeitliche Verhältnis unbeachtet bleibt. —

Kant ist sich klar bewuſst, daſs diese symbolische Auslegung von der geschichtlichen Deutung durchaus verschieden ist. Letztere überläſst er der gelehrten Forschung. Er behauptet, nur bei einer solchen symbolisch-ethischen Auslegung hätten die Religionsbücher bleibenden ethischen Wert, und thatsächlich schlage man diesen Weg ein und habe ihn immer eingeschlagen, wenn man die Religion praktisch fruchtbringend machen wolle. Und eine solche Auslegung sei um so berechtigter, da die moralischen Anlagen des Menschen schon bei der Entwickelung der religiösen Vorstellungen unwillkürlich ihren Einfluſs geübt und den Offenbarungen selbst ihr Gepräge verliehen hätten. Auf rein äuſserem, geschichtlichem Wege könnten wir nimmer das Ideale und Göttliche kennen lernen. Das höchste Vorbild liege stets in unserm eignen Geiste. Nur durch den Gott in uns erkennten wir den Gott auſser uns; und jener Gott in uns sei der einzige, dem sich alle Kniee beugten! (Lose Blätter S. 218.) Dieser Gott in uns sei der Ausleger alles dessen, was mit der Forderung auftrete, Offenbarung genannt zu werden. Hätte Abraham dies vor Augen gehabt, so würde er nicht Hand an seinen Sohn haben legen wollen; hätten die Ketzerrichter dies beachtet, so würden sie niemand um seiner Dogmen willen verurteilt haben. Das moralische Gesetz in uns sei sichrer als irgend ein Glaube (Religion innerhalb etc. S. 289 u. f.).

Nach Kants Meinung geschehen im Innern des Menschen so wunderbare Dinge, daſs man nicht nötig hat, äuſsere Begebenheiten anzunehmen, um sie zu erklären — besonders da jede derartige Erklärung illusorisch ist. Das Geheimnisvolle der Begebenheiten, von denen uns die biblischen Berichte erzählen, lieſs er dahingestellt bleiben; indes „ehrt er die Hülle einer Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf“ (Religion innerhalb etc. S. 117).

Nur die Forderung stellt er, daſs das historische und dogmatische („statutarische“) Element der Religion dem innern und ethischen Elemente immer mehr untergeordnet werde. Der historische Glaube hat nur einstweilige und symbolische Bedeutung. Die sichtbare Kirche soll sich immer mehr der

wahren, der unsichtbaren Kirche nähern, in welcher jeder Einzelne in inniger und unmittelbarer Beziehung zu der höchsten Wahrheit steht. Dann wird auch der entwürdigende Unterschied zwischen Schriftgelehrten und Laien aufhören, der durch die Notwendigkeit bedingt wird, historische Gelehrsamkeit zu besitzen, um die positive Religion zu verstehen. Gottes Reich ist nicht ein Reich von Priestern. Seit der Reformation ist kein unbedingter Fortschritt geschehen: ob man dem Laien das Lesen der Bibel verbietet oder sagt: Forscht nur in der Bibel nach, ihr dürft aber nichts anderes darin finden, als was wir gefunden haben, — das bleibt sich gleich! Und dann sagt uns lieber sogleich, was ihr gefunden habt: das wird uns das Lesen ersparen! (Lose Blätter. S. 402.) Noch beschwerlicher als die vom Katholizismus verlangten äufseren Observanzen ist das dogmatische Glaubensbekenntnis. Wenn das Christentum hierin besteht, so gilt — sagt Kant — das Wort nicht: „Meine Last ist leicht!" —

Kant selbst mufste fühlen, wie die Kirche das Christentum so ganz anders auslegte. Dennoch besafs er die freimütige Überzeugung, dafs die religiöse Entwickelung in der von ihm erblickten Richtung gehen werde. Hierin kann er vielleicht noch recht bekommen, obschon die religiösen Gegensätze während des Jahrhunderts, das seit dem Erscheinen seines religionsphilosophischen Werkes verflossen ist, gröfsere Schärfe angenommen haben. Für die Religionsphilosophie selbst war dieses Werk epochemachend: wegen seines Kampfes für das Innere gegen das Äufsere und wegen seiner Behauptung von der Bedeutung der inneren Ereignisse des persönlichen Lebens wird es zu allen Zeiten seinen Wert behalten. In der religiösen Psychologie und in der historischen Auffassung der Religion läfst es viel zu wünschen übrig. Seine Gedanken in dieser Beziehung zu ergänzen war aber die Aufgabe des neuen Jahrhunderts.

6. Spekulative Ideen auf ästhetischer und biologischer Grundlage (*Kritik der Urteilskraft*).

a. Die beiden Welten und ihre mögliche Einheit.

In seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) entwickelt Kant Gedanken, die über diejenigen Grenzen hinausdeuten, innerhalb deren seine Philosophie sich sonst hält. Statt der Berufung auf einen moralischen Glauben, der in den früheren Schriften den Abschlufs seiner Auffassung bildete, wagt sein Denken sich hier an kühnere Aussichten auf einen grofsen Zusammenhang, innerhalb dessen eine Einheit der Gegensätze, welche er bisher auseinander gehalten hatte, möglich sein könnte.

Kant hatte in ausgedehntem Mafse mit scharfen Distinktionen operiert. Diese waren ihm zur Erreichung seiner Resultate notwendig gewesen. Nur mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich war er imstande gewesen, seinen Beweis für die reale Gültigkeit der Vernunfterkenntnis zu führen, und nur durch die Unterscheidung zwischen der empirischen und der intelligibeln Welt hatte er gemeint, die Ursprünglichkeit und die Autonomie des Willens mit der Bestimmung des empirischen Charakters durch die Natur vereinen zu können. Die beiden Welten: die phänomenale (die der Natur, der Erfahrung) einerseits, die intelligible (die der Freiheit, der Zwecke) anderseits, stehen sich gegenüber, als wären sie durchaus verschieden und sich ganz fremd: dies ist das Ergebnis von Kants Erkenntnistheorie und Ethik, und seine Religionsphilosophie hat nur auf ziemlich äufserliche Weise, durch Postulate, Abhilfe verschafft. Mit seiner grofsen kritischen Bedachtsamkeit kehrt er indes noch einmal zu diesen Resultaten zurück und fragt, ob es nun auch berechtigt ist, jene Gegensätze als absolute und unvereinbare zu betrachten. — Der Mensch selbst ist ja doch sowohl Naturwesen als intelligibles Wesen, sowohl Erscheinung als Ding an sich. Hier gibt es also einen Einheitspunkt der beiden Welten! Der Mensch lebt und handelt in der Natur,

soll und kann aber das Gesetz der Freiheit befolgen, und mittels der menschlichen Entwickelung in der Welt der Erfahrung soll das von dem idealen Gesetze festgestellte Ziel erstrebt werden. Die beiden Welten können also nicht ganz aufsereinander fallen: es mufs einen Einheitsgrund der Natur und der moralischen Welt geben. — Und wenn Kant fortwährend mit der Distinktion zwischen unsrer Auffassung der Dinge und deren eignem Wesen operierte, sollte dann nicht ein Grund zu der Frage vorliegen, ob nicht eben die Annahme jener Gegensätze mit der Natur unsers erkennenden Geistes in Verbindung stünde: es ist ja nicht gesagt, dafs die Gegensätze, die sich uns (mit unserm diskursiven Denken, das distinguieren und analysieren mufs, um zu erkennen) darstellen, deshalb auch im innersten Wesen der Dinge Gegensätze sind! Ebenso wie Kant schon in der „Kritik der reinen Vernunft" andeutete, das dem Stoffe unsrer Erkenntnis zu Grunde Liegende könnte das nämliche sein, das die Formen bestimmte, unter welchen wir denselben ordneten, — und das den materiellen Erscheinungen zu Grunde Liegende könnte das nämliche sein, das den geistigen Erscheinungen zu Grunde liege, — ebenso erörtert er nun zuletzt auch die Möglichkeit, dafs die Grundlage der Welt der Natur und der Welt der Freiheit eine und dieselbe sein könnte. Er macht es wie der Baumeister, der nach Beendigung des Baues die Gerüste abbricht: diejenigen Distinktionen, deren sich Kant während seines Forschens bediente, um emporzusteigen, nimmt er jetzt, da er im Begriffe steht, sein Werk abzuschliefsen, wieder zurück. Aus der Distinktion zwischen der Erkenntnis und der Welt leitet er den Schlufs her, dafs diese Distinktion — die ja von unsrer Erkenntnis selbst gemacht wird — keine absolute sein könne. Er stützt sich hierbei aber auf bestimmte Thatsachen, die ihm Anlafs geben, Probleme hervorzuziehen, welche er bisher noch nicht behandelt hatte, auf Thatsachen, die darlegen, dafs die Natur ihren eignen Gesetzen gemäfs in der Richtung dessen arbeitet, was unser erkennender und wertschätzender Geist wünscht und fordert. Sollte sie denn dem Ideale fremd sein?

b. Ästhetische Betrachtung.

Ein ästhetisches Urteil ist ein solches, dem zufolge wir eine Erscheinung schön oder erhaben nennen. Es entsteht nun die Frage, ob solche Urteile Gemeingültigkeit besitzen, Ausdruck von etwas mehr als einem rein individuellen Wohlgefallen sein können.

Das Schöne unterscheidet sich von dem Angenehmen und dem Guten dadurch, dafs es nicht auf der wirklichen Existenz eines Gegenstandes beruht, sondern nur auf dem Bilde, der Auffassung oder der Vorstellung, die wir von demselben haben. Das ästhetische Wohlgefallen ist uninteressiert und frei. Es entsteht durch ein freies Spiel des Erkenntnisvermögens, welches dadurch angeregt wird, dafs ein Bild unsre Einbildungskraft und unsern Verstand zum harmonischen Zusammenwirken bringt, indem die Einzelheiten des Bildes auf leichte und natürliche Weise zu einer unmittelbar verständlichen Totalität verbunden werden. Weder der rein stoffliche Eindruck noch der reine Begriff kommt hierbei in Betracht: der blofse Stoff gibt keine Totalität, und der reine Begriff gibt eine abstrakte Regel, die in der Beziehung auf den Stoff als Zwang erscheint. In der englischen Gartenkunst[26]), in musikalischen Kompositionen, in den bildenden Künsten wirken die einzelnen Elemente unmittelbar zu einer Totalauffassung zusammen, die ein wesentliches geistiges Bedürfnis in uns befriedigt. Kant legt sehr grofses Gewicht auf das durchaus Unmittelbare des Schönheitsurteils und unterschätzt die ferner liegenden Vorstellungen, die das Bild erregt haben mag. Nur die „freie“ Schönheit (bestimmt durch den von Fechner sogenannten direkten Faktor) ist ihm eigentliche Schönheit; die „anhängende“ Schönheit (durch den associativen Faktor bestimmt) trägt unberechtigterweise den Namen der Schönheit, da sie bestimmte Vorstellungen voraussetzt. Eine Blume, eine Arabeske, eine musikalische Phantasie bieten freie Schönheit dar; die Schönheit eines Menschen ist „anhängend“, weil sie eine Vorstellung dessen, was ein Mensch heifsen will, voraussetzt.

Urteile über Schönheit (d. h. freie Schönheit) sind subjektiv, insofern sie aus einem durch das Bild in uns erweckten

Gefühle entspringen. Darum können sie aber sehr wohl gemeingültig sein, indem das Gefühl hier durch etwas allen Menschen Gemeinschaftliches bestimmt wird: durch das Verhältnis unter den Kräften der Erkenntnis, durch das Bedürfnis eines harmonischen Verhältnisses zwischen dem Vermögen des Anschauens und dem Vermögen des Verstehens. Ästhetische Urteile (Geschmacksurteile) lassen sich nicht beweisen, sie können aber dadurch hervorgerufen werden, dafs zum unmittelbaren Anschauen Gelegenheit geboten wird. Die Gemeingültigkeit ist exemplarisch, d. h. sie wird durch Beispiele, nicht durch Regeln erzielt. Deshalb ist die ästhetische Kritik eine Kunst und keine Wissenschaft.

Das Erhabene rührt ebenfalls von einem uninteressierten Wohlgefallen her, hier ist das Verhältnis aber mehr zusammengesetzt. Das Grofse, das Unabschauliche, das in Ausdehnung und Kraft Unendliche überwältigt unser Auffassungsvermögen und bezwingt unser Selbstgefühl. Deshalb wird das Gemüt bewogen, alles Endliche und Sinnliche aufzugeben und eine Kraft in sich zu fühlen, die durchaus keiner Begrenzung unterworfen ist: die Kraft nämlich, unendliche Ideen zu denken und das unbedingte Gesetz auszuformen. Es wird also, nach einer zeitweiligen Hemmung, dem Gewaltigen der Natur gegenüber eine höhere Art der Selbstbehauptung in uns erregt. Das eigentlich Erhabene sind dann nicht die äufseren Erscheinungen: diese geben nur den Anlafs, dafs das Grofse in uns selbst sich kundgibt. — Auch hier lassen sich gemeingültige Urteile fällen, da Urteile über das Erhabene sich auf ein Gefühl gründen, das in jedem hinlänglich entwickelten Menschen hervorzurufen sein mufs.

In den Erscheinungen, die wir schön und erhaben nennen, wirkt die Natur nun *ihren eignen Gesetzen gemäfs*, um ein von allem egoistischen Interesse unabhängiges Wohlgefallen in uns zu erzeugen. Dies ist eine bedeutungsvolle Thatsache, namentlich da das ästhetische Gefühl wegen seiner Uninteressiertheit mit dem ethischen Gefühle verwandt ist!

Kant begnügt sich nicht damit, die Wertschätzung des Schönen zu untersuchen. Er untersucht auch die Erzeugung des Schönen in der Kunst. Diese Erzeugung geht — ebenso

wie die Wertschätzung — ohne Anleitung abstrakter Regeln, vorwiegend unwillkürlich vor, und dennoch so, daſs das Erzeugte Gegenstand allgemeiner Anerkennung wird und zum Vorbild dienen kann. Die Kunst ist das Werk des Genies. Genie ist „exemplarische“ Originalität: eine Anlage, durch welche die Natur der Kunst Regeln gibt. Das Genie wirkt nicht nach Regeln oder Ideen, aber dennoch lassen sich Regeln aus seinen Werken ableiten und Ideen darin finden [27]). Die Thatsache des Genies zeigt also — ebenso wie die Thatsache des ästhetischen Urteils —, daſs die Welt der Natur und die Welt der Freiheit nicht absolut gesondert sind, sondern eine gemeinschaftliche Grundlage haben müssen. Diese Thatsachen müssen wir — meint Kant — wohl berücksichtigen, bevor wir uns eine abschlieſsende Auffassung von der Welt bilden.

c. Biologische Betrachtung.

Nicht nur durch Erzeugung schöner und erhabener Erscheinungen und durch ihre Thätigkeit mittels der Genies zeigt die Natur ihre Übereinstimmung mit den Gesetzen unsers Geistes. Sie bietet uns Organismen dar, d. h. Wesen von solcher Beschaffenheit, daſs deren einzelne Teile nur als Mittel oder Bedingungen für das Bestehen des gesamten Wesens verständlich werden. Es findet hier derselbe innige Zusammenhang der Einzelheiten mit der Totalität statt, wie in den Werken des Genies. In der organischen Welt wirkt die Natur als Genie auf eine Weise, die sowohl von der mechanischen Erzeugung eines Ganzen durch das Zusammenwirken der Teile als auch von der bewuſsten, einem bestimmten Plane gemäſs vorgehenden Zusammensetzung von Teilen zu einer Totalität verschieden ist. Die organisierende Thätigkeit der Natur hat eigentlich nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen (Kr. d. Urt. § 65). Wir können sie uns nur dadurch verständlich machen, daſs wir die Organismen so betrachten, *als ob* sie unter dem Walten des Gedankens an einen Zweck hervorgebracht wären (dieser möge nun als bewuſst oder als unbewuſst gedacht werden). Dies ist aber nur ein regulatives Prinzip; wir können die Möglichkeit nicht be-

streiten, dafs die organischen Arten und Formen durch einen natürlichen Entwickelungsprozefs mechanischen Gesetzen gemäfs entstanden wären. Die Analogie, die unter den verschiedenen organischen Formen stattfindet, könnte einen gemeinsamen Ursprung andeuten, so dafs die Natur Schritt für Schritt von den niedersten bis zu den höchsten Formen gelangt wäre. Es wäre denkbar, dafs Wassertiere sich erst zu Sumpftieren und darauf zu Landtieren ausbildeten, indem die den Verhältnissen angemessenen Formen die weniger zweckmäfsigen ablösten. Es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein — sagt Kant in der Kritik der Urteilskraft § 80 —, denen eine Hypothese von solcher Art, allerdings ein gewagtes Abenteuer der Vernunft, nicht durch den Kopf gegangen wäre! —

Der ganze Gegensatz zwischen Mechanismus und Teleologie, zwischen dem Entstehen durch blindes Zusammenwirken der Teile und dem Entstehen durch planmäfsige Zusammensetzung, ist vielleicht nur der Natur unsrer Erkenntnis zu verdanken. Unser Verstand verfährt diskursiv, geht von den Teilen zum Ganzen und erblickt letzteres als Produkt der ersteren; soll er sich die Beschaffenheit der Teile durch das Ganze bestimmt denken, so vermag er dies nur, indem er die Vorstellung des Ganzen als subjektive Ursache der Bildung und Verbindung der Teile denkt. Für uns bilden daher Mechanismus und Teleologie einen grofsen Gegensatz. In dem uns unbekannten Grunde der Natur könnten der mechanische und der teleologische Zusammenhang indes ja in einem einzigen Prinzipe vereinigt sein — nur wäre unsre Vernunft nicht imstande, diesem Prinzipe eine Form zu geben!

Mit diesem Gedanken, dem tiefsinnigsten, der bei Kant zu finden ist, nimmt er einen Gedankengang wieder auf, der ihn in seiner Jugend stark beschäftigt hatte: den nämlich, dafs, was dem Kausalitätsverhältnis der Dinge zu Grunde liegt, dasselbe auch der Zweckmäfsigkeit und der Harmonie der Natur zu Grunde liege. „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants“ erweist sich am allerdeutlichsten an diesem Punkte. Seine spekulativen Nachfolger wollten gerade da anfangen, wo er endete. Für Kant selbst war es ein letzter Ausblick, eine Schlufshypothese, die für die Forschung

von grofsem Werte war, sich aber dogmatisch nicht als Ausgangspunkt aufstellen liefs. Seine wunderbare Fähigkeit, mit dem Grofsen vor Augen das Kleine zu bearbeiten, verläfst ihn auch hier nicht. Die Darstellung seiner Philosophie kann auf keine angemessenere Weise enden als mit diesem charakteristischen Zuge seiner Denkerpersönlichkeit.

7. Die Gegner der kritischen Philosophie.

Ein Werk wie dasjenige Kants konnte nicht erwarten, sogleich Verständnis zu finden. Es erörterte so viele Probleme, und zwar in so verwobener Verbindung, — es bot sowohl durch seine Behauptungen als durch seine Verneinungen einen so eigentümlichen Standpunkt dar, dafs es kein Erstaunen erregen kann, wenn die Zeitgenossen kein Urteil fällen konnten, das von völligem Eindringen in seine Eigentümlichkeit Zeugnis ablegte. Nicht alle Beurteilungen desselben sind für die allgemeine Geschichte der Philosophie von Interesse. Die Mifsverständnisse, deren sich die Aufklärungsphilosophie und die Wolffische Schule schuldig machten, bezeugen nur die Schwierigkeit, die man auf einem älteren, eingewurzelten, selbstzufriedenen Standpunkte findet, sich in einen neuen Gedankengang hineinzuarbeiten. Nicht alle besafsen solche Selbsterkenntnis und Bescheidenheit — und zugleich einen so schönen Glauben an die Wahrheit, — wie Mendelssohn in der Vorrede zu seinen „Morgenstunden" an den Tag legte. — Von bedeutendem Interesse ist dagegen der Widerstand, auf den Kants Philosophie bei einer Gruppe von Männern stiefs, die unter verschiedenen Formen die Bedeutung des unmittelbaren Gefühls und der geschichtlichen Überlieferung, überhaupt die Bedeutung der gesammelten, konzentrierten Thätigkeit des Geistes gegen Kants Analyse und Kritik, welche ihn an so vielen Punkten zu scharfen Sonderungen zwischen thatsächlich in unauflöslicher Verbindung vorkommenden Elementen bewog, behaupteten. Zum grofsen Teil thun diese Männer Kant unrecht, indem sie seine eignen Versuche übersehen, dasjenige, was er nur um der Forschung und der Klarheit willen getrennt hatte, wieder zu verbinden. Und zum Teil sind ihre Einwürfe nicht nur gegen

Kants Philosophie, sondern gegen alle Philosophie, ja überhaupt alles Forschen gerichtet. Dieselben bilden indes ein nützliches Gegengewicht gegen Kants Analyse, indem sie auf den lebendigen, konkreten Zusammenhang der Dinge hindeuten, und die Opponenten stützen sich überdies prinzipiell auf denjenigen Denker, den Kant besonders hatte fortsetzen und überwinden wollen, auf denselben, dem er seine Erweckung verdankte: auf Hume. Auf die Erfahrung, namentlich auf das Gefühl und das geschichtlich Erlebte stützten sie sich in ihrem Kampfe mit der Aufklärungsphilosophie, welcher Kant in ihren Augen noch angehörte. Sie setzten Kants Opposition gegen die Aufklärungsperiode so weit fort, bis sie auch mit Kant selbst in Streit gerieten. Endlich deuten sie Gesichtspunkte und Ideen an, die in groſsen Kreisen, weit über das philosophische Gebiet hinaus, wirkten und für die Erweckung einer neuen poetischen und historischen Auffassung, für ein tieferes Verständnis des Lebens überhaupt von groſser Bedeutung wurden.

a. Vorderst in dieser Gruppe steht Johann Georg Hamann, Kants Freund und wie dieser aus Königsberg gebürtig, der Magus aus Norden, wie man ihn genannt hat. Durch religiöse Erfahrung lernte er die Macht des Glaubens und die groſsen und streitigen Kräfte des Lebens kennen. Ein religiöser Durchbruch, der während seines Aufenthalts in London, wo er Gelegenheit gehabt hatte, die schwachen Seiten seines Charakters zu erfahren, in ihm eintrat, wurde für sein ganzes Leben entscheidend. Es hatten gewaltige Regungen in dieser tiefen, gärenden Natur stattgefunden, die er selbst (in einem Briefe an Kant vom 27. Juli 1759) charakterisiert hat, indem er sich einen Menschen nennt, „dem die Krankheit seiner Leidenschaften eine Stärke zu denken und empfinden gibt, die ein Gesunder nicht besitzt“. Er fühlte sich wie ein Mensch in einer tiefen Gruft, der um die Mittagszeit Sterne erblickt, welche diejenigen, die im Tageslichte leben, nicht zu sehen vermögen. Ein inniges Gefühl des Mysteriums des Lebens und der Widersprüche, die das Dasein dem endlichen Verstande darbietet, sobald dieser nicht an der Oberfläche stehen bleibt, kennzeichnet Hamann. Er liebt rätselhafte An-

deutungen und paradoxe Sätze, und seine Schriften sind voll von Anspielungen auf seine zufällige Lektüre, so daſs sie ohne Kommentar oft unverständlich sind. Barocke Einfälle wechseln mit tiefsinnigen Ideen und mit mächtigem Pathos, die uns den Eindruck verstehen lassen, den er auf einige der gröſsten Geister seines Zeitalters machte. Nicht nur stand er den Frommen, die über die Aufklärung und den Unglauben seufzten, als ein Prophet da, der die Quellen des alten Glaubens wieder erschloſs, sondern er erschien auch der ganzen jüngeren Generation als ein Geist, der so hohen Flug nahm, daſs die Vernunft der Zeit ihm nicht zu folgen vermochte, und in dem das Denken, die Phantasie und das Gefühl in leidenschaftlicher Konzentration zusammenwirkten, die mit gewaltiger Kraft gegen den herrschenden Rationalismus und Sentimentalismus auftrat. Aber eben weil sein brennender Durst sich nur durch einen mit gesammelter Kraft strömenden Lebensinhalt befriedigen lieſs, war er ein geschworener Feind aller Analyse. Schon in seiner ersten Schrift (*Sokratische Denkwürdigkeiten.* 1759) erklärt er es für Vermessenheit, die Analyse bis auf die letzten Elemente durchführen zu wollen: das hieſse ja, das eigne unsichtbare Wesen der Gottheit erfassen wollen! Die Natur und die Geschichte enthielten vielleicht Rätsel, die nur eine ganz andre Gewalt als unsre Vernunft zu lösen vermöchte! Deshalb preist er die sokratische Unwissenheit. Sowohl an unser eignes Dasein als an die Existenz der Dinge auſser uns müſsten wir *glauben;* es gebe keinen andern Weg, um zu deren Annahme zu gelangen. Der Glaube sei kein Werk der Vernunft und könne deshalb auch nicht von der Vernunft gerichtet werden. Er baue nicht auf Gründe, ebensowenig als der Geschmack und das Gesicht. Wo die Unwissenheit Halt mache, helfe uns der göttliche Genius, der für Sokrates gröſsere Bedeutung gehabt habe als die Weisheit aller Welt. — Der Grund der Religion, äuſsert er später (*Zweifel und Einfälle.* 1770), liege in unsrer ganzen Existenz und sei umfassender als das Gebiet, auf welchem sich unsre Erkenntnis bewege. Die Erkenntnis sei die abstrakteste Form unsrer Existenz. — Nur mittels der Leidenschaft erhielten die Abstraktionen Hände, Füſse oder Flügel. Das Leben müsse

als Gesamtheit genommen werden. Die Philosophen trennten, was die Natur zusammengefügt habe. Um diesen konzentrierten Lebensinhalt angemessen auszudrücken, bedient sich Hamann des Brunoschen Prinzipes von dem Zusammenfallen der Gegensätze (coincidentia oppositorum), das er für wertvoller als Kants ganze Kritik erklärt. Die Vernunft (schreibt er schon 1759 an Kant) ist euch — wie Hume darlegte — nicht dazu gegeben, dadurch weise zu werden, sondern eure Thorheit und Unwissenheit zu erkennen, wie das mosaische Gesetz den Juden, nicht sie gerecht zu machen, sondern ihnen ihre Sünden sündlicher. Durch die Erfahrung, Überlieferung und Sprache erhielten wir alles, was wir wissen könnten.

Mit grofsem Interesse las Hamann die Schriften Kants („des kleinen Magisters", später: „unsers Platon"), und besonders regte ihn natürlich die „Kritik der reinen Vernunft" an. Gleich nach Erscheinen dieses Werkes verfafste er den Entwurf einer Kritik, die er indes zurückhielt — teils weil er merkte, sein armer Kopf sei gegen denjenigen Kants wie Thon gegen Erz —, teils um Kant, dem er Dankbarkeit schuldete, nicht zu verletzen. Erst nach Hamanns Tode (1788) wurde seine *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* gedruckt. In Kants Philosophie sah er einen mifslungenen Versuch, die Vernunft von aller Überlieferung, allem Glauben und aller Erfahrung unabhängig zu machen, und er polemisiert namentlich gegen Kants Sonderung zwischen Stoff und Form, zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Wozu diese gewaltsame, unbefugte, eigensinnige Trennung dessen, was die Natur zusammenfügte? Es finde ja ein beständiger Kreislauf statt! Anschauungen stiegen unablässig bis in die Vernunft empor, Begriffe in die Sinnlichkeit hinab! — In einem Briefe, den er schrieb, während er die „Kritik der reinen Vernunft" in den Aushängebogen las, nennt er Kant den preufsischen Hume, erklärt aber zugleich, der englische sei ihm lieber: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen. Unser Landsmann wiederkäut immer seine Kausalitäts-Stürmerei ohne an jenes zu gedenken. Das kommt mir nicht ehrlich vor". (Brief an Herder vom 10. Mai 1781). Und schon in einer

früheren Schrift (*Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache.* 1772) hatte er gesagt: „Ja, wifst ihr endlich nicht, Philosophen, dafs es kein physisches Band zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Absicht gibt, sondern ein geistiges und idealisches, nämlich des Köhlerglaubens?“ Und hier wird ausdrücklich auf Hume verwiesen. —

Grofse Werke zu schreiben und lange Gedankenausführungen zu geben war nicht Hamanns Sache. Seine Orakelsprüche begeisterten aber Herder und Jacobi, die sein Werk fortsetzten, indem sie, wie er, unter Berufung auf Hume den Glauben gegen die Vernunft aufstellten. Sie waren indes mehr die Kinder ihrer Zeit als der „Magus aus Norden“, den man den Gläubigsten der Gläubigen (zugleich jedoch: den Freiesten, weil der Tiefste) nannte. Hamann war ein gläubiger Lutheraner. Herder und Jacobi standen dem Aufklärungszeitalter, besonders dessen sentimentaler Form weit näher, obschon sie ebenso wie ihr Meister die analysierende und begründende Vernunft bekämpften.

b. Hamann (geb. 1730, gest. 1788) lebte als armer Packhofverwalter in Königsberg. Seine Lebensanschauung war schon begründet, bevor Kant aus dem dogmatischen Schlummer erweckt wurde. Johann Gottfried Herder (geb. 1744, gest. 1803) war als Jüngling Kants Zuhörer und ward von dem Standpunkt, den Kant in den 60er Jahren einnahm, stark beeinflufst. In Königsberg traf er aber ebenfalls Hamann an, und der Einflufs des letzteren wurde der eigentlich entscheidende. Mit grofsem Sinn für das Ursprüngliche, Volkstümliche, unwillkürlich Entfaltete, ging er darauf aus, der Litteratur einen frischeren und kräftigeren Geist einzuhauchen. Goethe erzählt („Aus meinem Leben“), er habe von Herder gelernt, dafs die Dichtkunst eine Gabe an das Volk, an die ganze Welt, nicht aber das private Erbe einiger feinen, gebildeten Männer sei. In Rousseaus Geiste behauptete Herder das Recht des Natürlichen und des Menschlichen; er besafs aber weit höheren historischen Sinn als Rousseau, und in seiner Naturauffassung stand er unter dem Einflufs Goethes, mit dem er als Superintendent in Weimar lebhafte Wechsel-

wirkung unterhielt, bis abweichende Anschauungen über Kunst und Politik einen Bruch herbeiführten. In seinem Hauptwerke (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* 1784—1791) kommt es zu einem Zusammenstoſse mit seinem ehemaligen Lehrer Kant. Herder kann nicht zugeben, daſs der Zweck nur in der Gattung, und nicht in den einzelnen Individuen liegen sollte. Jedes einzelne Individuum sei zu solcher Glückseligkeit und solcher Entwickelung bestimmt, die auf der gegebenen Stufe möglich seien; damit dieser Zweck aber erreicht werden könne, müsse Wechselwirkung unter den Individuen stattfinden, und müsse eine Überlieferung der errungenen Bildungsmittel von Generation auf Generation geschehen. Dieser Zusammenhang zwischen Individuen und Generationen bewirke, daſs es eine Menschheit — und eine Philosophie der Geschichte gebe. Schon in der unbewuſsten Natur wirkten ideelle Kräfte, welche nach einem bestimmten Typus gestalteten und organisierten. Leibniz' Monadenlehre wird bei Herder in eine Lehre von organischen Kräften umgebildet, die in verschiedenen Graden und auf verschiedenen Stufen in Analogie mit der in unserm Denken thätigen Kraft in der gesamten Natur wirkten. „Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige Kraft als jene, die Sonnen und Sterne zusammenhält . . . Alles Dasein ist sich gleich, ein unteilbarer Begriff." (Ideen. I, S. 7—8.) Der Gedanke, der Kants letzte Ahnung ausdrückte, wird hier also zu Grunde gelegt, und mittels der groſsen Analogie der Natur wird ein Zusammenhang aller Dinge, im Weltall sowohl als in der Geschichte gefunden, ein Zusammenhang, der uns auch das Band zwischen der Wissenschaft und der Religion finden lehrt. Wenn Herder sich in seinem Buche stets des Wortes „Natur" bedient, geschieht dies, um Gottes Namen nicht so häufig anzuführen: „Gott ist alles in seinen Werken!"

In diesem groſsen Zusammenhange des Empfangens und Gebens steht auch der Mensch. Seine Vernunft kann keineswegs ihre eignen Wege einschlagen. Das Wort Vernunft kommt von „vernehmen" und deutet an, daſs wir unsre Gedanken durch Überlieferung, Sprache und äuſsere Einwirkung erhalten. Die Vernunft ist ein Produkt, nichts Angeborenes.

Die Religion ist die erste Form geistiger Kultur. Bevor die ersten abstrakten Gedanken gebildet werden konnten, gab es ein religiöses Gefühl unsichtbarer Kräfte in der Natur. Wegen dieses Gefühls erhebt sich der Mensch über die Tiere. Die Anlage zur Humanität ist älter als die Vernunft. Sie wird aber nur durch Erziehung, unter dem Einflusse von Mustern entwickelt. Der Mensch vermag nicht alles aus sich selbst zu entwickeln. Und eben weil jeder einzelne Mensch nur durch Erziehung zum Menschen wird, gibt es eine Erziehung der Menschheit. Jede einzelne Stufe dieser Entwickelung soll nicht nur ein Mittel sein, um die nächste zu erreichen, sondern auch ein Zweck. Alle Mittel der Gottheit sind Zwecke, und alle ihre Zwecke sind Mittel, um höhere Zwecke zu erreichen. Also: was jeder Mensch ist und sein kann, das muſs der Zweck des menschlichen Geschlechtes sein. Und welcher ist es? Humanität und Glückseligkeit an diesem Orte, in diesem Maſse, eben als dieses bestimmte eigentümliche Glied derjenigen Kette der Bildung, die sich durch die ganze Gattung hindurch erstreckt! — Durch diesen Gedankengang korrigiert Herder den gewaltigen Gegensatz, der in Kants Geschichtsphilosophie zwischen dem Individuum und der Gattung war und für dessen Ethik so eingreifende Konsequenzen herbeiführte. Herder gibt sich aber mit einer begeisterten Äuſserung zufrieden und läſst sich nicht näher auf die groſsen Probleme ein, welche die aufgestellte Idee enthält, wenn sie im einzelnen zur Verwendung kommen soll.

Herders philosophische Grundanschauung, insoweit seine lyrische und blütenreiche Sprache sie klar hervortreten läſst, wird durch den Gedanken getragen, der schon in den ersten Schriften Kants so groſse Bedeutung erlangte: daſs eben der gesetzmäſsige Zusammenhang der Dinge einen Einheitsgrund des Daseins voraussetze. Und dieser Gedanke bewog Herder natürlich wieder zur Sympathie für Spinoza. In Spinoza sah er den konsequentesten Philosophen und fand durch wiederholtes Studium von dessen Werke Nahrung für sein Bedürfnis, über allen Dualismus zwischen Gott und der Natur, zwischen dem Geiste und der Materie hinauszukommen. Ein auſser der Welt existierender Gott widerstritt in seinen Augen sowohl

dem Begriffe Gottes als dem Begriffe der Welt und dem Begriffe des Raumes, und Persönlichkeit, meinte er, könne keine Eigenschaft eines unendlichen Wesens sein. Deshalb konnte er durchaus nicht Jacobis Schrecken vor Spinoza teilen. Er hatte Sinn für die mystische Seite Spinozas, während Jacobi nur dessen abstrakten Rationalismus erblickte (und keiner der beiden die realistische Seite). An Jacobi schrieb er sogar, wenn dieser den innigsten, höchsten, allumfassenden Begriff zu einem bloſsen Namen mache, sei er, und nicht Spinoza, der Atheist. Herders Haſs gegen alle Abstraktion führt ihn über die Distinktion zwischen Gott und der Welt hinweg. Von Jacobi trennte er sich aus demselben Grunde, weshalb er sich von Kant trennte, und weshalb Hamann (dem das negative und positive Interesse seiner Freunde für Spinoza übrigens unverständlich war) sich für Brunos Prinzip der Koinzidenz interessierte. In der Schrift *Gott* (Gotha 1787) ergriff Herder Spinozas Partei gegen Jacobi. Sein Wissen von Spinoza war in den Einzelheiten nicht so gründlich wie dasjenige Jacobis; namentlich deutet er Spinozas Naturauffassung um, indem er seine „organischen Kräfte", überhaupt seinen modifizierten Leibnizianismus hineinlegt; sein Werk trug indes viel dazu bei, das Interesse für den innersten Kern der Philosophie Spinozas zu erregen. Er selbst wurde nun von der frommen Schar, die sich um Hamann sammelte, als ein Abtrünniger betrachtet. Sein religiöser Standpunkt war von jeher ein anderer gewesen als der des von ihm so sehr bewunderten „Magus aus Norden". Verwandt waren sie wegen des Nachdrucks, den sie auf das Historische, Überlieferte, unwillkürlich Entstandene im Gegensatz zur Vorliebe des Zeitalters für das klar Bewuſste und Willkürliche legten. Herder war der erste, der die gewöhnliche Meinung, die religiösen Vorstellungen seien willkürlichen Erfindungen und Betrügereien der Priester und der Fürsten zu verdanken, ernstlich zum Wanken brachte. Sein Sinn für Volkspoesie lehrte ihn auch den ursprünglichen und naturkräftigen Geist der alten Religionsbücher erschauen. Das Bedürfnis nach Nahrung für alle Vermögen zugleich machte sich hier geltend; er wollte eine Philosophie für den ganzen Menschen, und diese fand er in den religiösen Werken,

die aus einer Zeit herrühren, da die menschlichen Geistesvermögen noch nicht begonnen hatten, voneinander getrennt zu wirken. Dieses Bedürfnis war mehr ein poetisches als ein philosophisches — und zugleich mehr ein poetisches als ein religiöses. Es fiel Herder stets schwer, Poesie, Philosophie und Religion auseinander getrennt zu halten; deshalb ist er der bedeutendste Vorläufer der Romantik. Für das Verständnis der Religion wirkte er gewaltig, indem er deren unmittelbaren und unwillkürlichen Ursprung aus dem Geiste des Menschen behauptete und verlangte, dafs sie in ihrem eignen Geiste gelesen und verstanden würden. Seine eigne Auslegung war (ohne dafs er sich stets dessen klar bewufst gewesen wäre) symbolisch und ethisch. Sein Standpunkt ist sowohl von dem der Orthodoxie als dem des Rationalismus (wenigstens des gewöhnlichen) verschieden: gewissermafsen eine Fortsetzung und weitere Ausführung des Lessingschen Standpunktes. Eben weil er überall in der Natur die Thätigkeit göttlicher Kräfte erblickte, fühlte er kein Bedürfnis, die Offenbarung in engerem Sinne als scharfen Gegensatz zur allgemeinen Offenbarung aufzustellen, die sich in allem Natur- und Menschenleben kundgebe. Im 17. Buche der „Ideen" und in dem Werke *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (Leipzig 1798) hat er seine symbolisch-ethische Auffassung des Christentums entwickelt. Er fand ein ungeheures Antichristentum in der herrschenden Kirche. Christus war für Herder der geistige Erretter der Gattung, der Gottmenschen bilden wollte, die — unter welchen Gesetzen sie auch leben möchten — nach reinen Grundsätzen das Wohl andrer förderten, und die selbst in Duldsamkeit als Könige im Reiche der Wahrheit und der Güte herrschten. Christi Reden trügen das Gepräge der reinsten Humanität. Aus seinen Worten habe man aber spekulative Dogmen konstruiert und aus seinen symbolischen Handlungen magische Prozesse gemacht. (So schrieb ein Generalsuperintendent gegen Ende des vorigen Jahrhunderts!) Dennoch zweifelte Herder nicht an dem Siege der reinen Religion Christi.

In seiner Kritik der Lehre Kants gab Herder der „Metakritik" Hamanns eine breitere Ausführung, ohne eigentliche

Originalität. Seine Bedeutung ist an die positive Fülle verknüpft, die er teils selbst schuf, teils bei andern zu finden wufste. Und als die weitläufig ausgesponnenen Werke (*Metakritik*, 1799, und *Kalligone*, 1800), in welchen er Kants Philosophie kritisierte, erschienen, war die kritische Philosophie schon von Kants Nachfolgern weiter entwickelt und auf neue Bahnen geführt worden, zum Teil allerdings unter dem Einflusse der Motive, die von Anfang an Hamanns und Herders Stellung zu derselben entschieden hatten. —

c. Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), ein geistreicher Weltmann und Wahrheitssucher, einer der charakteristischsten Vertreter der Genieperiode, trug auf seine Weise viel zu der eigentümlichen Richtung bei, welche die deutsche Philosophie nach Kants Zeiten einschlug. Mit grofsem Scharfsinn hatte er, wie schon berührt, die grofsen, in Kants Lehre vom Ding an sich enthaltenen Schwierigkeiten nachgewiesen und behauptet, diese Lehre müsse weg, wenn ein konsequentes System erreicht werden sollte. In seiner Kritik hatte er recht, sein Eingreifen bezog sich aber nicht auf das Hauptproblem, das Kant sich gestellt hatte. Die Lehre vom Ding an sich war nur eine Konsequenz der Kantschen Philosophie, nicht aber deren Hauptproblem. Statt auf Kants *ursprüngliche* Aufgabe zurückzugehen und seine Methode zu untersuchen, um zu finden, worin der Fehler steckte, suchte man — zum grofsen Teil unter dem Einflusse der Kritik Jacobis — den Fehler des *fertigen* Systems zu verbessern. Jacobi fühlte sich nicht durch Kants Philosophie befriedigt, und zwar aus ähnlichem Grunde wie Hamann und Herder: weil der unmittelbare Glaube nicht zu seinem Recht gelange. Und nur der Glaube könne das Wahre erfassen. Alle Wissenschaft gehe darauf aus, zu konstruieren, ihre Objekte durch ein inneres Handeln zu erzeugen, alles in reine Thätigkeit aufzulösen. Denn wir begriffen eine Sache nur, insofern wir sie konstruierten. Alles, was wir begriffen, stellten wir uns als Glied einer Reihe, eines vollständigen Zusammenhanges vor, in welchem alle Unterschiede aufgehoben seien. Das konsequenteste aller Systeme sei der Subjektivismus, der das eigne Ich zum ersten Gliede der Kette mache und hieraus die

andern Glieder ableite. Deshalb sah Jacobi in der Wendung, die Fichte der kritischen Philosophie gab, die Vollendung der Spekulation. Sein Sendschreiben an Fichte (*Jacobi an Fichte.* 1799) möchte wohl den besten Einblick in seine philosophische Auffassung gewähren. Früher hatte er behauptet, Spinoza sei der einzige konsequente Philosoph; nun stellte er Fichte höher, weil das Ich, das Bewufstsein selbst, doch notwendigerweise das erste Glied der Kette der Erkenntnis sein müsse. Aller konsequenten Philosophie gemein sei es aber, das Ursprüngliche, das Unbedingte, dasjenige, das seinen Grund und Wert in sich selbst habe, die qualitativen Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten bestreiten zu müssen. Alle Philosophie bezwecke ein Begründen und Ableiten, ein Zurückführen der Qualität auf Quantität: das Unmittelbare, das Freie und das Ursprüngliche könne sie deswegen nicht umfassen. Deshalb — meint Jacobi — zeige es sich, je konsequenter die Philosophie werde, auch um so klarer, dafs sie nicht zur Wahrheit zu führen vermöge, — und aus diesem Grunde treibt und stachelt er zur völligen Konsequenz an, denn dann erst werde es offenbar, dafs die Wahrheit auf diesem Wege nicht zu erreichen sei. Seine Briefe über Spinoza schärfen dies gegen die Aufklärungsphilosophie ein; seine Dialoge über Idealismus und Realismus legen es gegen Kant dar; sein Sendbrief an Fichte spricht es am klarsten und deutlichsten gegen diesen „Messias der Spekulation" aus. Und noch einmal ward ihm die Gelegenheit, mit seinen alten Gedanken gegen ein neues System aufzutreten, nämlich als Schelling glaubte, auf dem Wege der Naturphilosophie eine neue Religionsphilosophie begründet zu haben. (Jacobis Schrift: *Von den göttlichen Dingen.* 1811.) Obgleich Jacobi selbst kein konsequenter Denker war, hatte er grofsen Sinn für die Konsequenz der Systeme und war er imstande, mit Energie die grofsen Züge eines Gedankenganges ans Licht zu ziehen.

Dafs es eine vom Bewufstsein verschiedene Wirklichkeit gebe, davon — meint Jacobi — könne keine Beweisführung uns überzeugen, da jeder Beweis sich innerhalb des Bewufstseins bewege. Die unmittelbare Wahrnehmung ist ein Wunder, das wir annehmen müssen, wenn wir die Wahrheit erfassen

wollen: nur durch den Glauben entstehen uns die Dinge. Nur durch den Glauben entsteht uns Gott, der ursprüngliche Urheber aller Dinge, die Quelle alles Wertes des Daseins. Gott kann nicht gewufst, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewufst werden könnte, wäre gar kein Gott. Ja, es liegt sogar im Interesse der Wissenschaft, dafs kein Gott wäre: denn Gottes Existenz unterbricht die Reihe und macht Zusammenhang unmöglich! Gott offenbart sich unmittelbar in unserm Innern (im Äufsern kann der wahre Gott sich nicht offenbaren), wie die Dinge sich unmittelbar unsern Sinnen offenbaren. Wir empfinden unmittelbar, dafs es etwas gibt, das gröfser und besser ist als wir selbst: wir finden Gott dadurch, dafs wir uns selbst in Gott finden. Und endlich kann die Freiheit im Sinne eines Vermögens des Geistes, in die Welt der Materie einzugreifen, nur geglaubt, aber nicht begriffen werden. Allerdings besteht die Freiheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden, da sie aber absolute Selbstthätigkeit ist, wird sie der Wissenschaft unzugänglich.

Der von Jacobi behauptete Gegensatz zwischen der Wissenschaft und dem Glauben hing mit der gewaltigen Gefühlsbewegung zusammen, die seit Rousseaus Auftreten das Zeitalter beherrschte. Jacobi selbst liefs diese Richtung in dichterischen Darstellungen zum Ausdruck kommen. Er behauptet das Recht des Gefühls gegen die objektiven, von aller individuellen Erregtheit unberührten Verstandesgründe. Auch auf dem moralischen Gebiete redet er dem individuellen Gefühle das Wort. „Die schöne Seele“, die sich, sicher in ihren Stimmungen ruhend und wiegend, aus inneren Anlagen entfaltet, ohne sich nach allgemeinen Prinzipien zu regulieren, ist ihm das Höchste, obschon er die Gefahren, denen sie ausgesetzt ist, nicht übersieht. Er verteidigt die Ausnahmen gegen das strenge, universelle Gesetz, das Kant in seinem kategorischen Imperativ dargestellt hatte, der in allen Fällen das nämliche Betragen von allen zu fordern schien. Kants Moralgesetz bezeichnet nur die formale Konsequenz der Handlung, nicht aber das Herz, aus dem die Handlung entspringen soll. Das Gesetz ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt. Das Buch

des Lebens mufs geschrieben werden, bevor dessen Register angefertigt wird. Ein Moralsystem ist weiter nichts als ein solches hinterdrein angefertigtes Register! Und dennoch will es das Leben regulieren, will es ohne Achtung vor Individualitäten und Ausnahmen gemeingültige Regeln aufstellen. Seine Opposition hiergegen äufsert Jacobi in dem Sendschreiben an Fichte durch die oft angeführten Worte: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon“ u. s. w. [28]).

Jacobi hat nebst Hamann und Herder das Verdienst, die Bedeutung desjenigen im Leben, das sich nicht in gemeingültige Erkenntnis umsetzen läfst, behauptet zu haben. Er kämpfte für das Recht der Unmittelbarkeit, der Realität und der Individualität und leistete somit wichtige Korrektive derjenigen Richtung, welche einzuschlagen die Philosophie im Begriffe stand, und in welche er selbst sie hineinlocken wollte. Es war aber eine Illusion, wenn er glaubte, die Objekte seines Glaubens seien durch unmittelbare Offenbarung gegeben. Erstens fafst er das Wort „Glauben“ in zwei sehr verschiedenen Bedeutungen auf, teils als das unwillkürliche Vertrauen auf die sinnlichen Wahrnehmungen, teils als den religiösen Glauben an dasjenige, was sich nicht anschauen läfst. Zweitens ist der Inhalt seines religiösen Glaubens ein guter alter Bekannter: der cartesianische Spiritualismus, der jetzt von Jacobi wie von Rousseau als Gegenstand des Glaubens proklamiert wird, während die dogmatische Schule dagegen gemeint hatte, ihn beweisen zu können. Werden aber die verschiedenen Individuen, die verschiedenen „schönen Seelen“ wirklich notwendig den nämlichen Glaubensinhalt in ihrem Innern finden? Aus dem Gefühl läfst sich kein bestimmter Inhalt herleiten, sondern nur das allgemeine Bedürfnis, an der Gültigkeit des höchsten Wertvollen festzuhalten. Durch die Feststellung bestimmter Dogmen (sind es gleich nur die Dogmen der „natürlichen“ Religion) als einzige Form der Befriedigung dieses Bedürfnisses verletzt Jacobi die Innigkeit und den Individualismus des Gefühls, die er sonst befürwortet. Und hierdurch kommt eigentlich erst der scharfe Gegensatz zwischen seinem

Glauben und seinem Wissen zum Vorschein: sein Glaube wird an allen Schwierigkeiten des cartesianischen Spiritualismus leiden müssen. In der That hatte er in seinem Glauben und in seinem Wissen nur zwei verschiedene Philosophien, und es war also kein Wunder, wenn er sich beklagte, dafs sein Kopf und sein Herz sich widerstritten: er hatte sich's in den Kopf gesetzt, dafs sein Herz nur auf künstliche Weise schlagen könne, und dafs dies dessen wahre Natur sei.

8. Fernere Entwickelung der kritischen Philosophie.

Dasselbe Bedürfnis, das Kants erste Gegner bewog, einen Protest des Gefühls gegen sein Werk zu erheben, bewog seine ersten selbständigen Schüler zu dem Versuche, die vielen verzweigten Untersuchungen und die zahlreichen Distinktionen auf einige wenige und einfache Prinzipien — womöglich auf ein einziges Prinzip — zurückzuführen. Dies war ein Streben, das ganz natürlich in Denkern entstehen mufste, deren Begeisterung über das Neue und Grofse bei Kant mit klarem Blick für seine Einseitigkeiten gepaart war. Hierzu kam, dafs sich bei näherer Erörterung der Lehre Kants Probleme erhoben, die sich dem Begründer selbst noch nicht mit völliger Klarheit darstellen konnten, und von deren Behandlung es abhing, welche Richtung die Philosophie nach dem eingetretenen grofsen Wendepunkte einschlagen sollte. Es sind hier namentlich drei Männer zu nennen, Reinhold und Maimon, was die theoretischen Probleme betrifft, Schiller, was die ästhetischen und ethischen Probleme betrifft.

a. Karl Leonhard Reinhold war 1758 zu Wien geboren und wurde als ganz junger Mensch Novize des Jesuitenordens; als dieser zu seinem und seiner Mitschüler grofsen Kummer (den ein in der von seinem Sohne herausgegebenen Biographie abgedruckter Brief schildert) aufgehoben wurde, trat er in ein Barnabitenkollegium ein. Was ihn zu diesem Schritte bewog, war indes vielmehr Eifer für das Studium als religiöses Interesse. Er wurde im Kollegium Lehrer der Philosophie. Die unter Joseph II herrschende rationalistische Denkungsart hatte grofsen Einflufs auf ihn, und zuletzt wurde

der Gegensatz zwischen seiner Gesinnung und seiner Stellung als Kleriker so stark, daſs er 25 Jahre alt aus dem Kloster entfloh. Er wurde nun Mitarbeiter an Wielands Zeitschrift, dem „Deutschen Merkur“, und schrieb hierin u. a. seine *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786), eine populäre Darstellung, durch die Kants Lehre eigentlich erst recht in gröſseren Kreisen bekannt wurde. Als Reinhold 1787 eine Professur in Jena erhielt, wurde die dortige Universität ein Hauptsitz der philosophischen Bewegung. Fast alle philosophischen Richtungen, die während der Versuche, Kants Forschen fortzusetzen, successiv zur Entwickelung kamen, entstanden in Jena. (Auſser Reinhold selbst: Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart.) Reinholds Hauptwerk ist sein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789), der darauf ausging, die von Kant aufgestellte Philosophie aus einem einzigen Prinzipe abzuleiten. Reinhold hielt indes nicht an dem Standpunkte fest, den er in diesem Werke zur Geltung gebracht hatte, und an den seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie geknüpft ist. Seine groſse Empfänglichkeit für die Gedanken andrer und seine uneigennützige Wahrheitsliebe bewirkten, daſs er zu wiederholten Malen seinen Standpunkt wechselte, wenn er glaubte, bei andern der damaligen philosophischen Schriftsteller (und zwar nicht immer den hervorragendsten) bedeutende Fortschritte in der Lösung der Probleme gefunden zu haben. Schon 1793 verlieſs er Jena, um nach Kiel zu gehen, wo er bis an seinen Tod (1823) thätig war. Für die dänische Litteratur ist er von Interesse wegen seines Freundschaftsverhältnisses mit Baggesen (von dem er in seinen Briefen an Erhard eine köstliche Charakteristik lieferte).

Kant war nach Reinhold nicht bis auf die letzten Voraussetzungen — oder vielmehr die letzte Voraussetzung — zurückgegangen. Es war Reinholds Überzeugung, die Philosophie könne erst dann wahre Wissenschaft werden, wenn sie alle ihre Lehren aus einem einzigen Prinzipe ableitete. Kant hatte ja nicht nur einen scharfen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, zwischen der theoretischen Erkenntnis und dem praktischen Glauben aufgestellt, sondern auch eine doppelte Methode angewandt: teils die Analyse der Formen

der Erkenntnis (die subjektive Deduktion), die wesentlich eine psychologische Untersuchung war, teils die Konstruktion aus den Voraussetzungen der Erfahrung (die objektive Deduktion). Diese verschiedenen Methoden und jene Distinktionen erschienen Reinhold als eine Unvollkommenheit: er forderte einen einzigen Ausgangspunkt und von diesem Ausgangspunkte aus einen einzigen Weg. Durch diese Forderung wurde die kritische Philosophie auf die Bahn der Spekulation geführt. Die Forderung beruht auf einer Verwechselung des Suchens nach Einheit, das sich in allem Forschen äufsert, mit einem absoluten Prinzipe: die gesuchte Einheit setzt stets eine gegebene Vielheit voraus, die geordnet werden soll, und ist an und für sich nicht genügend, um das Ideal der Erkenntnis auszudrücken. Sie widerstreitet zugleich der Natur unsrer Erkenntnis, da jeder Schlufs aus einer Kombination mehrerer Voraussetzungen besteht. In ihrer Begeisterung stellten sich die Denker nun aber ein unendliches Ideal und glaubten sich im Besitze hinlänglicher Kräfte, um dieses zu erreichen. — Das Prinzip, das Reinhold zu Grunde legt, nennt er den *Satz des Bewufstseins*. Alle Erkenntnis ist Vorstellung (während nicht alle Vorstellung Erkenntnis ist), und der Satz des Bewufstseins sagt nun aus, dafs jede Vorstellung teils mit einem Subjekte, teils mit einem Objekte in Beziehung steht, so dafs sie teils von beiden zu unterscheiden, teils mit ihnen zu verbinden ist. Das Bewufstsein selbst besteht in einem solchen Bezogenwerden der Vorstellung auf das Subjekt und Objekt. Durch eine Reihe von Untersuchungen sucht Reinhold nun im einzelnen nachzuweisen, dafs alle von Kant aufgestellten Formen und Grundsätze durch weitere Durchführung dieses ersten Satzes entstehen, und zwar als speziellere Arten, wie die Vorstellungen mit dem Subjekt und Objekt in Beziehung gebracht werden. Dasjenige Element der Vorstellung, durch welches sie auf das Subjekt bezogen wird, ist ihre Form; dasjenige Element, durch welches sie auf das Objekt bezogen wird, ihr Stoff. Und indem der Stoff nun nicht aus der Form, das Objekt nicht aus dem Subjekt erzeugt werden kann, wird die Annahme eines Dinges an sich notwendig: es mufs in der Vorstellung etwas geben, das nicht aus dem Bewufstsein selbst,

sondern aus einer von diesem verschiedenen Ursache erzeugt ist. Indem Reinhold aber das Wesen des Bewufstseins in einer beziehenden Thätigkeit findet, mufs die Vorstellung vom Dinge an sich notwendigerweise eine sich selbst widersprechende Vorstellung werden, da sie ja ein Etwas betreffen soll, das sich nicht auf das Subjekt beziehen oder durch dessen formende Aktivität auffassen läfst. Reinhold äufsert denn auch: „Von der Wirklichkeit des Dinges an sich ist keine andre als eine widersprechende Vorstellung, ein blofses Blendwerk möglich". Und er erklärt, dafs der Zusammenhang zwischen der unsrer Aktivität eigentümlichen Thätigkeit und dem Dinge an sich „unter die Fragen gehört, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Grenzen der Vorstellbarkeit kennt" (Versuch. S. 456, 460). Somit erhielt das Problem vom Dinge an sich eine weit schärfere und mehr zugespitzte Form als bei Kant. Reinhold betont die Einheit und die Thätigkeit des Bewufstseins ja viel stärker als Kant, und das Rätselhafte der ewigen Schranke, das Widerspruchsvolle, dafs es ein Etwas geben sollte, das gleichzeitig gedacht werden *müfste* und nicht gedacht werden *könnte*, trat deshalb um so stärker hervor. Besonders gegen Reinholds Lehre richtete G. E. Schulze seinen „Aenesidemus". Immer klarer trat es hervor, dafs man entweder Hume gröfsere Zugeständnisse machen mufste, als dies von Kant geschehen war, oder dafs man den von Reinhold eingeschlagenen Weg kühn fortsetzen und die Einheit und Aktivität unsers Bewufstseins absolutm achen mufste, wodurch denn das Ding an sich ganz wegfallen würde. Reinholds späteres Schwanken kam daher, dafs er sich für keine der beiden Möglichkeiten zu entscheiden vermochte.

b. Mit überlegenem Scharfsinn nahm Salomon Maimon, ebenfalls ein Schüler Kants, an der Erörterung der Fragen teil, deren Aufstellung die Lehre des Meisters veranlafste. Er besafs die Fähigkeit, sich des Dogmatisierens, dem so viele Kantianer verfielen, und zugleich der titanischen Spekulation, zu der die Forderung der Einheit des Prinzipes führte, zu enthalten. Sein Lebenslauf hatte zur Entwickelung seiner kritischen Selbständigkeit beigetragen. Er war ein litauischer Jude aus armer Familie (1754 geboren), wurde zum Rabbiner

bestimmt und zeichnete sich schon früh durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit aus. Sein Wissensdurst trieb ihn jedoch über den Talmud und die jüdische Theologie hinaus. In seiner Selbstbiographie, einem in psychologischer und kulturhistorischer Beziehung höchst interessanten Werke, schildert er, unter welchen elenden Verhältnissen er sich zu wissenschaftlicher Erkenntnis emporarbeiten mufste. Eine zufällig gefundene hebräische Astronomie zeigte ihm, dafs es noch andre Wissenschaften als die talmudische gebe. Mühsam erlernte er die Elemente der deutschen Sprache, und um des Wissens des Abendlandes teilhaft zu werden, entfloh er seiner Familie (schon im 12. Jahre war er verheiratet worden!) und bettelte sich bis nach Berlin durch, wo er bald die Aufmerksamkeit und das Interesse des Moses Mendelssohn erregte. Nun studierte er Wolff, Spinoza und Locke. Da die ihm zu Gebote stehenden unvollkommenen Hilfsmittel ihn gezwungen hatten, das Fehlende durch eignen Scharfsinn zu ergänzen, erwarb er sich grofse Geschicklichkeit, das Wesentliche eines Gedankenganges ausfindig zu machen und dessen Konsequenzen zu ziehen, so dafs er allen Anschauungen, mit denen er in Berührung kam, kritisch selbständig gegenüberstehen konnte. Diesen Standpunkt nahm er auch gegen Kants Schriften ein. Aus den Bemerkungen, die er während seines Studiums der „Kritik der reinen Vernunft" aufschrieb, entstand ein Werk (*Versuch über die Transcendentalphilosophie.* Berlin. 1790), das Kant, der es als Manuskript gesehen hatte, zu der Äufserung veranlafste, nicht nur habe keiner seiner Gegner ihn so gut verstanden wie Maimon, sondern überhaupt besäfsen nur wenige den zu solchen Untersuchungen erforderlichen Scharfsinn in demselben Mafse wie dieser. In einer Reihe von Schriften, unter denen hier nur der *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin 1794) genannt sei, führte Maimon seine erkenntnistheoretischen Anschauungen weiter aus. Das theoretische Denken war ihm alles — sowohl die höchste Vollkommenheit als die höchste Glückseligkeit. Hierin glich er den älteren Denkern seines Volkes (Maimonides, Spinoza). Nachdem er lange eine umherirrende und unsichere Existenz geführt hatte, verlebte er seine letzten Jahre bei

einem schlesischen Gutsbesitzer, der sich für ihn interessierte. Er starb im Jahre 1800.

Bei Maimon finden wir bereits diejenige Kritik der Kantschen Philosophie, die wahrscheinlich die definitive werden wird. — Da wir nur auf empirischem Wege die Formen der Erkenntnis zu entdecken vermögen, sagt er, können wir weder deren Notwendigkeit noch deren Vollständigkeit beweisen. Wir können keine Garantie erlangen, daſs wir *alle* Formen hervorgezogen haben. Und die Distinktion zwischen Stoff und Form kann nur relativ sein: es kann keinen reinen Stoff geben, ebensowenig wie eine reine Form, — nur Annäherungen an diese. Die bloſse Empfindung ist eine Idee im Sinne Kants: trotz aller möglichen Grade der Annäherung an eine Empfindung, bei welcher die Form keine Rolle spielte, wird dieses Extrem doch niemals erreicht. Es gibt hier zwei Grenzpunkte oder Ideen: einerseits das einzelne Element im Bewuſstsein, anderseits die vollkommene Synthese. Unsre Erkenntnis bewegt sich im Zwischenraume. Sie ist ein Fassen, kein Umfassen. Jedesmal, wenn wir eine Totalvorstellung, einen alles umfassenden Gedanken zu bilden versuchen, erweist es sich, daſs die Vorstellung von einem Begrenzten, einem Endlichen herauskommt. — Gegen Reinhold behauptet Maimon die Unmöglichkeit, ein einziges höchstes Prinzip aufstellen zu können. Der von Reinhold aufgestellte „Satz des Bewuſstseins" drückt nur aus, was allen Grundsätzen gemein ist, und die speziellen Grundsätze lassen sich nicht aus demselben ableiten. Bewuſstsein im allgemeinen ist ein durchaus unbestimmter Begriff. — Von Kant trennt sich Maimon namentlich durch Bestreitung der Thatsache, auf welche Kant seine „objektive Deduktion" stützt: daſs wir *Erfahrung* (als ein vom subjektiven Vorstellen Verschiedenes) hätten. Selbst wenn Kant darin recht hat, daſs unser Denken über ein System von Kategorien verfügt, hat er doch darin unrecht, daſs wir diese Kategorien *thatsächlich* auf das Gegebene anwenden könnten. Denn das Gegebene bietet nur zeitliche Verhältnisse, keine *notwendigen* Übergänge dar. Nur auf dem rein mathematischen Gebiete haben wir eine objektiv gültige Vernunfterkenntnis, ein „reelles Denken". Bei dem empirischen Denken geht das Bewuſstsein

vom Subjekte dem Bewufstsein vom Prädikate rein faktisch voraus; letzteres läfst sich nicht aus ersterem ableiten. Anders in der Mathematik, aber auch nur in dieser. Hume ist durchaus nicht von Kant widerlegt worden und läfst sich überhaupt nicht widerlegen. Wenn Hume sagte, der Kausalbegriff sei der Erfahrung entnommen, so verstand er unter Erfahrung nicht, wie Kant, eine notwendige Ordnung in der Reihenfolge der Erscheinungen, sondern nur die beständige Wahrnehmung, durch welche die Gewohnheit und Erwartung in uns erzeugt wird. Der Kausalsatz drückt ein Postulat, eine Idee aus, die wir auf die Erscheinungen anzuwenden suchen, deren Anwendbarkeit sich aber nur annäherungsweise darlegen läfst. Während Maimon in der Auffassung des Kausalsatzes also eine mittlere Stellung zwischen Hume und Kant einnimmt, führt er Kants interessante Andeutungen eines Zusammenhanges zwischen dem Kausalbegriffe und dem Kontinuitätsbegriffe weiter aus. Er zeigt, dafs sich in unsrer Erkenntnis ein Streben geltend macht, den Gegensatz zwischen den Erscheinungen auf das möglichst Geringe zu reduzieren. Die Ursache einer Erscheinung aufsuchen ist dasselbe wie ihre kontinuierliche Entstehung aufsuchen oder die Lücken unsrer Wahrnehmungen ausfüllen. Was versteht man in der Naturwissenschaft unter dem Worte Ursache andres als die Entwickelung und Auflösung einer Erscheinung, so dafs ihre Kontinuität mit der vorausgehenden [und nachfolgenden] nachgewiesen wird? Nur wegen dieser Kontinuität werden Wahrnehmungen zu Erfahrungen. Das Wort Erfahrung bezeichnet also für Maimon kein Verhältnis der Notwendigkeit, sondern nur das Verhältnis einer faktischen Kontinuität zwischen den wahrgenommenen Erscheinungen. — Das so eifrig erörterte Problem des Dinges an sich fällt in gewissem Sinne für Maimon ganz weg. Das Ding an sich sollte ja die Ursache des „Stoffes“ unsrer Erkenntnis sein; nach Maimon gibt es aber keinen reinen Stoff; nur in unendlicher Annäherung kommen wir zum Stoffe wie zur Bestimmung der $\sqrt{2}$: also liegt derjenige Punkt unsers Gedankenganges, an welchem die Frage nach dem Dinge an sich gestellt werden kann, in unendlicher Ferne! Dafs etwas uns *gegeben* ist, oder dafs unser Erkenntnisvermögen affiziert wird,

will nur heifsen, dafs in unserm Bewufstsein etwas entsteht, das sich nicht den allgemeinen Gesetzen des Bewufstseins und der Erkenntnis gemäfs a priori ableiten läfst. Das Gegebene ist dasjenige, bei dessen Vorstellen wir uns keiner Aktivität bewufst sind. Kein einziges Vermögen enthält den Grund seiner speziellen Anwendungen. Ein Ding, ein Objekt kann es aber nur im Bewufstsein und für dieses geben. Ein Objekt, das für niemand ein Objekt wäre, ist ein unmöglicher Gedanke, ist einer imaginären Zahl zu vergleichen (während das Gegebene, der Punkt, an dem wir uns absolut passiv verhalten, einer irrationalen Zahl zu vergleichen war). Und selbst wenn man nach der Ursache des Gegebenen fragen will, läfst sich diese Frage nicht beantworten. Es läfst sich nämlich nicht entscheiden, ob das Gegebene aus etwas von uns Verschiedenem oder aus unserm eignen Erkenntnisvermögen entspringt: wir kennen nur, was sich unserm Bewufstsein darstellt, und das Erkenntnisvermögen ist, von seinen Funktionen abgesehen, ebensowohl ein „Ding an sich" als die von Kant und Reinhold angenommene unbekannte Ursache des „Stoffes" der Erkenntnis. Sowohl der Begriff eines absoluten Subjektes als der Begriff eines absoluten Objektes ist nur eine Idee, ein Grenzbegriff, der sich nicht in unsere Erkenntnis hineinziehen läfst[29]). Es ist die Aufgabe unsers Verstandes, die Erscheinungen zu *fassen*, d. h. sie mittels ihrer gegenseitigen Verbindung, mittels des *Gesetzes* ihrer Beziehung zu verstehen. Die Einbildungskraft, die wieder von unserm Trachten, das Höchste zu erreichen, angetrieben wird, sucht unsre Vorstellungen fortwährend bis über alle Grenzen der Erfahrung hinaus zu erweitern und will *in einem einzigen Bilde* die gesamte, dem Gesetze unterworfene Vielheit *umfassen*. Alles, was Kant Ideen, Begriffe eines Unbedingten in verschiedenen Formen nennt, leitet Maimon nicht aus der Vernunft, sondern aus der Einbildungskraft ab. Der Trieb zur Totalität unsrer Erkenntnis hat seinen Grund im Triebe zur höchsten Vollkommenheit; deshalb äufsert sich der Trieb, Ideen zu gestalten, vorzüglich auf dem ethischen und dem religiösen Gebiete. Sobald wir aber solche Totalitäten *als Objekte* vorstellen, begrenzen wir sie und hemmen mithin jenen Trieb. Denn jedes Objekt mufs

im kontinuierlichen Zusammenhange der Erkenntnis zu finden sein. Das Streben nach Totalität ist eine Vollkommenheit; die Vorstellung von der Totalität als einem Objekte ist aber eine Unmöglichkeit. Nicht diese Vorstellung, sondern jenes Streben besitzt religiösen und ethischen Wert. —

Maimon nennt sich selbst einen Skeptiker, nicht nur der dogmatischen, sondern auch der kritischen Philosophie gegenüber. Es war der Dogmatismus der Kantianer, der ihn zum Gebrauche dieser Benennung herausforderte. In der That hat er aber eine erkenntnistheoretische Anschauung angedeutet, die wohl geeignet war, über die Schwierigkeiten hinauszuführen, welche sich bei der Erörterung der Werke Kants erhoben hatten. Sowohl inbetreff des Verhältnisses zwischen dem Denken und der Erfahrung (Kants Streitpunkt mit Hume) als inbetreff des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben (Kants Streitpunkt mit Jacobi) hatte er Ansichten angegeben, die sich zu wissenschaftlicher Ausführung eigneten. Unter Kants Schülern ist Maimon derjenige, der sein Werk am besten fortgesetzt hat (selbst wenn die Versuche einer solchen Fortsetzung dem alten Meister ebensowenig von Maimon als von Reinhold und andern „hyperkritischen Freunden“ gefielen)[80]). Die romantische Gärung der damaligen Zeiten verhinderte indes eine fortgesetzte Entwickelung der kritischen Philosophie in dem Geiste, der Maimon beseelt hatte. Das romantische Bedürfnis nach Einheit, das Bedürfnis, im Absoluten zu schwelgen, das Denken mit künstlerischem Anschauen zu verbinden, war allzu stark, als dafs Maimons kritische und skeptische Bedachtsamkeit das Interesse hätte fesseln können. Die spekulative Philosophie und ihre Geschichtsschreiber erblicken Maimons Bedeutung darin, dafs er ein Mittelglied zwischen Kant und der von Fichte eingeleiteten reinen Spekulation bildete. Er hat aber selbständige und bleibende Bedeutung und bezeichnet mehr als einen der „überwundenen Standpunkte“, über welche die triumphierende Spekulation hinwegschritt. —

c. Es findet eine gewisse Analogie des Lebenslaufes und des Denkens zwischen Reinhold, Maimon und Schiller statt, indem sie sich alle drei in ihrer Jugend drückenden Verhältnissen durch die Flucht entziehen mufsten, um die freie

Geistesentwickelung, die sie ertrachteten, erreichen zu können, und indem die Aufgabe ihres Denkens die nämliche, wenngleich unter verschiedenen Formen war: auf dem Boden der kritischen Philosophie fuſsend Einheit und Harmonie herbeizuschaffen, wo Kant Distinktionen und Gegensätze in die erste Linie gestellt hatte. Friedrich Schiller (1759—1805), der groſse Dichter, dessen Biographie zu geben nicht Sache der Geschichte der Philosophie ist, hegte sein ganzes Leben hindurch inniges philosophisches Interesse, wenn er nach eigner Aussage seine Kräfte auch nur in der Kunst recht fühlte, und wenn er seine philosophische Theorie auch schlieſslich benutzte, um zu beweisen, der Künstler allein sei der wahre Mensch, ein Beweis, der für ihn konsequent den Übergang aus seiner philosophierenden Periode in die groſsartige poetische Produktion während des letzten Jahrzehnts seines Lebens bezeichnete. Es war nicht das Studium Kants, das sein philosophisches Interesse zuerst erregte. Schon während er an der Karlsschule zu Stuttgart studierte, nahmen Medizin und Philosophie sein wissenschaftliches Interesse in Anspruch, und Reden und Abhandlungen aus dieser Zeit bezeugen, daſs sich schon damals Gedanken in ihm befestigten, die auf seine späteren Ansichten Einfluſs erhielten. Von besonderem Interesse ist der *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), in welchem entwickelt wird, daſs die an die organischen Funktionen gebundene Lust und Unlust nicht nur für die Selbsterhaltung von Bedeutung ist, sondern auch dazu beiträgt, die geistigen Kräfte zu erregen und zu spannen oder auch zu hemmen und zu erschlaffen, wie umgekehrt geistige Lust und Unlust auf das organische Befinden zurückwirkt. Die ethischen Ideen, die Schiller um diese Zeit ausspricht, verraten den Einfluſs des Rousseau und der englischen Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts. Nach seiner Flucht aus Stuttgart (der Herzog, dem „Die Räuber“ anstöſsig gewesen waren, hatte ihm verboten, andere als rein medizinische Schriften herauszugeben) vertiefte er sich in das Studium antiker Dichterwerke, und von dieser Zeit an stand ihm die griechische Humanität in Kunst und Leben als das groſse Ideal da, das sich während einer glück-

lichen Periode in der Geschichte gezeigt habe, während der späteren Entwickelung der Kultur indes vernachlässigt sei. Auf eigentümliche Weise verband sich dieses Ideal mit derjenigen Kritik des Kulturzustandes, die Rousseau in ihm erregt hatte. Die vage Vorstellung von einem ungebundenen Naturleben wurde nun durch die Ansicht von der aus dem Innern bestimmten, harmonischen Entfaltung des Lebens verdrängt. In der Kunst erblickte er nun eine Lebensmacht, die das menschliche Leben ohne Zwang durch unwillkürliche Harmonisierung der Triebe und Kräfte über das tierische Leben erhebt, so wie sie in ihren Symbolen zum Ergreifen der Wahrheit führt, lange bevor der abstrakte Denker diese zu erreichen vermag. Und nicht nur der Anfang des höheren Geisteslebens, sondern auch dessen Gipfel wird durch die Kunst bezeichnet. Deshalb sagt Schiller den Künstlern (im Gedichte *Die Künstler* 1788):

> Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
> Begann die seelenbildende Natur;
> Mit euch, dem freud'gen Erntekranze,
> Schliefst die vollendende Natur.

In der Kunst sah er das eigentliche Merkmal des Menschen:

> Die Kunst, o Mensch, hast du allein.

Als Schiller dieses Gedicht schrieb, kannte er bereits Kants historischphilosophische Abhandlungen, die das Kulturproblem so sehr in den Vordergrund gestellt hatten. Zu einer innigeren Vertiefung in Kants Werke kam er erst, als er in Jena Reinholds Kollege geworden war. Die grofsen Gedanken fanden einen wohlvorbereiteten Erdboden. Schiller, der sowohl äufsere Hindernisse als widerspenstige Triebe und zweifelnde Gedanken zu bekämpfen gehabt hatte, wufste den Kampf des Meisters, um den Grund der Wahrheit zu finden, und seine Behauptung der Erhabenheit des Ideals über die unmittelbaren Naturantriebe zu schätzen. Seine Künstlernatur und seine Begeisterung für die Griechen gestatteten ihm jedoch nicht, die Forderung von der harmonischen Entfaltung der menschlichen Natur aufzugeben. Somit war ihm das Problem gestellt, dessen Lösung sein Beitrag zur Entwickelung der Philosophie wurde. Es ist charakteristisch, dafs er von

seinem künstlerischen Standpunkt aus dieselbe Forderung stellte, die Hamann von seinem religiösen Standpunkt machte: „nicht zu trennen, was die Natur verbunden habe“. „Auch in den reinsten Äufserungen des göttlichen Teiles seiner Natur,“ heifst es in der Abhandlung *Über Anmut und Würde* (1793), „darf der Mensch den sinnlichen nicht hinter sich lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen.“ Deshalb verlangt Schiller Schönheit und Anmut von der moralischen Handlung. Ihm ist die Anmut die Harmonie der unwillkürlichen Bewegungen, die eine frei gewollte Handlung begleiten, und die selbst eine moralische Stimmung des Gemütes anzeigen. Es darf nichts Gezwungenes, Peinliches oder Rohes in der Handlung sein, wenn sie vollkommen sein soll. Diese Forderung, sagt Schiller, stimmt allerdings dem Wortlaute nach nicht mit Kants Ethik überein. Aber — setzt er fort — der grofse Denker wurde der Drakon seiner Zeit, weil sie eines Solons nicht empfänglich war. Und deshalb übersah er, dafs die Kinder des Hauses doch nicht verdienten, dafs er nur für die Knechte sorgte. Soll das uneigennützigste Gefühl in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden, weil unreine Neigungen oft den Namen der Tugend usurpieren? Und findet sich nicht die vollendete Menschheit in der schönen Seele, die vom unmittelbaren Gefühl geleitet mit der Leichtigkeit des Instinkts die peinlichsten Pflichten ausübt und die heldenmütigsten Opfer bringt? Bei der schönen Seele sind nicht die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dafs sie ist. Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie drückt dies im Äufsern aus. Jedoch begnügt Schiller sich damit, Anmut von denjenigen Handlungen zu fordern, die *innerhalb* der Grenzen der menschlichen Natur liegen. Es können dem Menschen Aufgaben gestellt werden, die ihn bis an die Grenze menschlichen Vermögens führen, wo Pflicht und Neigung nicht harmonieren: hier ist angespannter Kampf die einzige Möglichkeit, und hier

wird verlangt, dafs der Mensch mit Würde handle, die Disharmonie so ausdrücke, dafs doch die Übermacht der edleren Kraft zu sehen sei. — Ein gewisses Schwanken macht sich in Schillers Gedankengange geltend. Die Harmonie ist ihm das Höchste — er bezweifelt indes, dafs sie in allen Fällen zu erzielen sei. Was am höchsten stehe, die Anmut oder die Würde, auf diese Frage wagt er nur zögernd eine Antwort zu geben. Dieses Schwanken hängt damit zusammen, dafs er ebensowenig wie Kant die Bedeutung der Verschiedenheiten der Individualitäten einer Untersuchung in der Ethik unterwarf. Er redet nur von den Grenzen der menschlichen Natur, nicht aber von den Grenzen der einzelnen Individualität, und er geht mit Sicherheit davon aus, dafs die Grenzen für alle Individualitäten an demselben Orte lägen. Ausdrücklich sagt er: „Unser moralisches Urteil bringt jedes Individuum unter den Mafsstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andere als die Schranken der Menschheit vergeben“.

In engere Verbindung mit dem Kulturprobleme bringt Schiller seine Ideen in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795). Es ist der Grundgedanke des Gedichtes „Die Künstler“, der hier ausführlich entwickelt wird. Der Lauf der Kultur hat die Auflösung der griechischen Harmonie zwischen Geist und Natur, Reflexion und Phantasie, Universalität und Individualität herbeigeführt. Die Teilung der Arbeit ist es, die die Übelstände verursacht, unter welchen wir leiden. Der Streit der Kräfte führt zum Fortschritt der Kultur und wird in sofern ein Gewinn für die Gattung; die einzelnen Individuen werden aber einseitig und verstümmelt. Staat und Kirche, Gesetze und Sitten, Arbeit und Genufs sind voneinander getrennt worden, und jeder Einzelne ist nur das Bruchstück eines Menschen. Hier kann nur die Vollendung der Kultur Abhilfe schaffen. Ein reines Vernunftgebot kann die Sache nicht entscheiden, denn Triebe werden nur durch Triebe überwunden. Aufserdem ist es das Anzeichen einer unvollkommenen Bildung, wenn der sittliche Charakter sich nur mit Aufopferung des sinnlichen behaupten läfst, und wenn die Einheit und der Zusammenhang nur dadurch siegen können, dafs die Fülle und die Mannigfaltigkeit verletzt werden. Nur

durch ästhetische Erziehung ist die Lösung des Problems möglich. Ergreife die Menschen in ihren Mufsestunden, in ihren Zerstreuungen, umgib sie mit grofsen geistigen Formen, mit Symbolen des Guten, und lafs den Schein ohne Zwang die Wirklichkeit überwinden, die Kunst die Natur besiegen! Es gilt, die unwillkürliche Fülle des natürlichen Lebens mit der Selbständigkeit und Freiheit des moralischen Lebens, die Hingebung an die wechselnden Zustände mit der Einheitlichkeit der Persönlichkeit, den Stofftrieb mit dem Formtrieb zu vereinen. Im Spiele ist diese Aufgabe gelöst. Hier wirken die Kräfte ihren natürlichen Gesetzen gemäfs und dennoch ohne an materielle Bedürfnisse gebunden zu sein; sie wirken aus dem Innern, aber ohne Selbstzwang. Erzeugen und Empfangen gehen ineinander über. Der Mensch fühlt sich über den Einflufs der sinnlichen Natur erhaben, und dennoch wirkt die sinnliche Natur nach ihrem eignen Gesetz. Er bestimmt sich in Freiheit; er ist selbstthätig; er wird vom Formtriebe geleitet; — und doch werden die Sinnlichkeit und der Stoff nicht verletzt. Die Bedingung ist, dafs ein gewisser Überflufs an Kraft vorgefunden wird, der sich zum freien Spiel der Funktionen verwerten läfst. Wo dies erreicht ist, liegt der eigentliche Anfang des menschlichen Lebens. Nur im Spiele ist der Mensch recht Mensch. Im freien Spiel der Kräfte äufsert die menschliche Natur sich allseitig und als Totalität, mit der Möglichkeit, spezielle Richtungen einschlagen zu können, welche Möglichkeit jedoch nicht verwirklicht wird, solange der ästhetische Zustand besteht. „Alle anderen Übungen," sagt Schiller im 22. Briefe, „geben dem Gemüt irgend ein besonderes Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äufsert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äufserer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren." — Der *ästhe-*

tische Zustand, den Schiller beschreibt, ist also ein solcher, in welchem alle menschlichen Kräfte frei und harmonisch wirken, ohne durch äufsere Bedürfnisse in Gang gesetzt zu sein, und ohne dafs eine einzelne derselben vorherrschend wäre. In diesem Zustande sah er die Vollendung der Kultur, nicht nur ein Mittel, die Roheit zu dämpfen und die Disharmonie zu mildern. —

Es ist Streit darüber gewesen, ob Schiller in den „Briefen über die ästhetische Erziehung“ denselben Standpunkt einnimmt wie in „Anmut und Würde“, oder ob er dort nicht den ästhetischen Zustand als das Höchste aufstellt, während er hier mit Bezug auf die Grenzfälle der Würde noch einen Platz neben der Anmut vorbehält. Wie wir sahen, proklamiert er eigentlich schon in „Anmut und Würde“ die Anmut als das Höchste; noch entschiedener tritt es aber in der „ästhetischen Erziehung“ als Grundgedanke hervor, dafs das Höchste nicht erreicht ist, wo keine Harmonie und Totalität gefunden wird[81]). Man hört einen Anklang an die Renaissance in Schillers Gedankengang. Nächst Kants Hinweis auf den auf das Freiheitsprinzip gegründeten Rechtsstaat ist keine andere so wichtige Beantwortung des von Rousseau aufgestellten Kulturproblems gegeben worden als in Schillers Aufstellung des freien und totalen Spieles der Kräfte als das Höchste — nicht nur als Zweck, sondern auch als ein Mittel, das zur vollkommenen Kultur führen kann. Er ist indes darüber im reinen, dafs der Weg bis an dieses Ziel noch weit ist, und er für seine Person wenigstens glaubte, durch die Kunst am besten darauf hinarbeiten zu können. „Folgen Sie meinem Rat,“ schreibt er einem Freunde (Brief an Erhard, 26. Mai 1794), „und lassen Sie vor der Hand die arme, unwürdige und unreife Menschheit für sich selbst sorgen. Bleiben Sie in der heitern und stillen Region der Ideen und überlassen Sie es der Zeit, sie ins praktische Leben einzuführen!“ Er selbst arbeitete nach dem Abschlufs seiner philosophischen Periode (1789—95) an der Darstellung der Ideen in künstlerischer Form. Die spekulative Philosophie, die sich nun zu entwickeln begann, betrachtete er mit Unwillen, während er noch in seinem letzten Lebensjahre mit Begeisterung des grofsen Gedanken-

kreises gedachte, in welchen Kant ihn eingeführt hatte: „Die spekulative Philosophie," schreibt er an Wilhelm von Humboldt (2. April 1805), „wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grund-Ideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihrentwillen muſs man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben." — Es läſst sich kein schönerer Epilog derjenigen Philosophie denken, mit deren Begründung und erstem Schicksal wir uns hier beschäftigt haben.

ACHTES BUCH.

Die Philosophie der Romantik.

A. Die Philosophie der Romantik als idealistische Entwickelungslehre.

Der Geist, in welchem Kants Philosophie in Deutschland selbst weiter geführt wurde, war bereits durch die Einwürfe seiner ersten Gegner und die von seinen ersten Schülern angestellten Versuche einer Berichtigung entschieden. Man vermiſste bei ihm die Totalität, die Auffassung einer Ganzheit; der lebendige Zusammenhang des Geistes sollte durch sein Analysieren und Distinguieren verletzt sein, und man wollte Ideen, die den gesamten Inhalt des Geisteslebens — am liebsten auf einmal! — umfassen könnten. Man verwies teils auf den religiösen Glauben, teils auf das künstlerische Anschauen und Wirken als Organe, die ganz anders als die kritische Philosophie der Lebensfülle ihr Recht angedeihen lieſsen. Und schon rein wissenschaftlich, meinte man, sei die kritische Philosophie unbefriedigend, solange nicht alle Prinzipien aus einem einzigen absoluten Prinzip abgeleitet würden. Was Kant an einer solchen formellen Vollendung seiner Philosophie verhindert habe, sei die Annahme, daſs die Erkenntnis stets ein Etwas auſser sich voraussetze, ein Etwas, das nie herangezogen werden könne, sondern uns stets entschlüpfe: das Ding an sich. Diese Annahme führe aber in Kants Philosophie zu einem Selbstwiderspruch und hänge auſserdem mit seiner un-

haltbaren Distinktion zwischen dem Stoff und der Form der Erkenntnis zusammen. Warum denn nicht diese Annahme verlassen — dann würde sich einer konsequenten Durchführung der Philosophie aus Kants eignem tiefstem Gedanken von dem Wesen des Geistes als Synthese kein Hindernis entgegenstellen! Was bei Kant die letzte Voraussetzung, die Grundhypothese war, wurde nun als Anfangsprinzip hervorgezogen, von dem aus eine grofse systematische Konstruktion unternommen werden sollte. Dies war ein Gedanke, der junge Denker mit Begeisterung erfüllte und sie übersehen liefs, dafs sie in der That den Stein der Weisen suchten. Alle Äufserlichkeit, Isolation und Geteiltheit des geistigen Lebens würden ja verschwinden, wenn auf diese Weise die Einheit aller Dinge nachgewiesen würde, wenn alle Lebensformen als Stufen und Phasen dastehen könnten, durch welche hindurch sich ein und dasselbe unendliche Leben regte! Nicht nur das Bewufstseinsleben des einzelnen Menschen, sondern auch das Leben der Gattung in der Geschichte und — auf dem Wege der Analogie — das Leben der Natur würden somit in einem ganz neuen Lichte betrachtet werden! Und nicht blofs eine einzelne Seite des menschlichen Geisteslebens würde ihre Erklärung finden; würde das leitende Prinzip in hinlänglicher Tiefe ergriffen, so müfste es über die Sonderung zwischen Wissenschaft, Religion und Kunst hinausführen und alle seelischen Disharmonien aufheben.

Ein solches Erkenntnisideal kann mit Recht romantisch genannt werden. Es steht erhaben und fern, erweckt Sehnsucht und Begeisterung und wirkt mehr durch diese Erhabenheit als durch Aussicht auf klare und nüchterne Verwirklichung. Dafs das Erkenntnisideal einer ganzen Generation sich auf diese Weise gestalten konnte, findet seine Erklärung nicht einzig und allein durch die vorhergehende Entwickelung der Philosophie, sondern läfst sich nur durch Motive verstehen, die überhaupt im Geiste, in dem Bedürfnisse und in der Richtung des ganzen Zeitalters lagen. Ein rein philosophisches Motiv lag allerdings in der von Kant erweckten Überzeugung von der Ursprünglichkeit und Aktivität der geistigen Natur. An und für sich war es nun ein berechtigtes Denkexperiment,

zu versuchen, ob diese Ursprünglichkeit und Aktivität nicht absolut, ohne Grenzen und ohne Bedingungen wären. Die Verwegenheit, mit der man sich an dieses Denkexperiment machte, wird aber nur durch andre Strömungen der damaligen Zeiten verständlich. Das Ende des 18. Jahrhunderts war eine heftig bewegte Zeit. — Die französische Revolution regte die Gemüter auf. Sie stürzte, was bisher fest gestanden hatte, und suchte auf dem Wege der Konstruktion die menschliche Gesellschaft auf neuem Boden wieder aufzubauen. Selbst wo ihre praktischen Ideale und Konsequenzen nicht angenommen wurden, teilte sie doch ihren Sinn für absolute Standpunkte und für rücksichtslose Durchführung der einmal aufgestellten Prinzipien mit. Es ist etwas mehr als eine Analogie, wenn man die spekulative Bewegung in Deutschland so oft mit der gleichzeitigen revolutionären Bewegung in Frankreich verglichen hat[32]). Wir sehen hier eine Gefühlsbewegung, die sich auf zweifache Weise, je wie die verschiedenen inneren und äufseren Verhältnisse es mit sich führen, Luft verschafft. — Zu derselben Zeit hatte Deutschland sein goldenes Zeitalter der Poesie. In Goethes und Schillers Dichtungen hatte die künstlerische Kraft unsterbliche Bilder als Ausdruck des Sehnens und Trachtens des Lebens erzeugt. Sollte der menschliche Geist in der Welt des Denkens machtloser sein als in der der Kunst? Sollte das Denken auf seinem Gebiete nicht eine Einheit und Harmonie erreichen können, welche derjenigen analog wäre, die die Kunst auf dem ihrigen darbietet? Ja, sollten Poesie und Wissenschaft nach ihrer innersten Natur nicht eins und dasselbe sein, nämlich Äufserungen einer und derselben schaffenden Kraft? Novalis (Hardenberg), der charakteristischste Vertreter der romantischen Poesie, suchte in seinem unvollendeten Werke „Heinrich von Ofterdingen“ nachzuweisen, dafs die Poesie das innerste Wesen aller Dinge sei. Er bedauerte, dafs die Poesie einen besonderen Namen habe, und dafs die Dichter eine eigne Zunft bildeten. Seiner Meinung nach ist die Poesie nichts anderes als die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes: dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jedem einzelnen Augenblicke seines Lebens? Die Sonderung zwischen Poesie und Philosophie

ist nach Novalis oberflächlich und schädlich; die Philosophie ist nur die Theorie der Poesie, soll uns zeigen, dafs die Poesie alles und jedes ist. Es gilt, „das geheime Wort" zu finden, das alle Rätsel der innern und der äufsern Welt löst. (Novalis' Schriften. 4. Aufl. I. S. 201, 286 u. f.; II. S. 240 u. f.) Der Unterschied zwischen dem romantischen Philosophen und dem romantischen Dichter ist hier der, dafs während der Dichter die Philosophie als Auslegerin der in allen Dingen zu findenden Lebenspoesie betrachtet, der Philosoph die Poesie lieber als eine anschauliche, bildliche Form des in allen Dingen regen Gedankens auffassen will. — Als die dritte im Bunde trat die Religion auf. Es regte sich damals — was schon Hamanns, Jacobis und Herders Auftreten bezeugt — das Bedürfnis einer tieferen Religiosität, als der seichte und trockene Rationalismus. Auch die sentimentale Gefühlsreligion konnte keine Befriedigung bringen. Wenn es nun die Aufgabe des Denkens ist, uns die Einheit aller Dinge zu zeigen, kann das philosophische Streben denn seinem Wesen nach von dem religiösen Bedürfnisse verschieden sein, das ja ebenfalls über die Gegensätze des Lebens und deren Unruhe hinwegzukommen sucht? Und mufs man nicht zur Versöhnung der Religion mit der Wissenschaft gelangen, wenn man das Wesen der Vernunft nur mit hinlänglicher Gründlichkeit und Konsequenz auffafst? Nicht dadurch, dafs sie der Vernunft Fesseln anlegt, sondern dadurch, dafs sie auf die innerste, sowohl der Religion als der Wissenschaft zu Grunde liegende Natur des Geistes zurückgeht, will die Philosophie der Romantik das religiöse Problem lösen. So suchte Schleiermacher in seiner Schrift *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) die Notwendigkeit der Religion für die Tiefe und Harmonie des Geisteslebens nachzuweisen. — Durch die Entwickelung der Naturwissenschaft gegen Ende des Jahrhunderts kamen Entdeckungen und Ideen zum Vorschein, die dazu führen konnten, der Einheit der Natur gröfseres Gewicht beizulegen, als die zunächst vorhergehende Periode dies gethan hatte. Die Entdeckung des Galvanismus, die Begründung der neuen Chemie (seit Lavoisier) und der vergleichenden Anatomie mufsten auf vielfache Weise neue Ansichten von der

Natur herbeiführen. Und Goethe, dessen Dichterwerke auf die geistig Erregten der damaligen Zeit so grofsen Einflufs übten, wurde eben durch seine naturwissenschaftlichen Studien zur Ahnung der innigen Einheit aller Dinge geführt, welche Ahnung seine Studien des Spinoza in ihm genährt hatten, und schon auf Herder von Einflufs gewesen war. Die Goethe-Herdersche Auffassung der Natur verlieh der Spekulation der Romantik die Grundlage und die Richtung. — Endlich übte gerade Spinozas System, das vor kurzem dem Dunkel der Verkennung entrissen war und sowohl von Freunden als Feinden als das Ideal der Philosophie anerkannt wurde, nicht allein wegen seiner Gedanken, sondern auch wegen seiner streng einheitlichen Form bezwingende Gewalt. — Es fehlte also nicht an Motiven, die den Versuch herbeiführen konnten, kühne systematische Gebäude zu errichten.

Die Methode wurde vorwiegend deduktiv und konstruierend. Das Material, das zur Systematisierung benutzt wurde, war durch das Werk des vorhergehenden Zeitalters herbeigeschafft worden. Was die Philosophie der Romantik eigentlich bezweckt, ist die Erzeugung einer systematischen Form alles dessen, was in Kants Erkenntnistheorie und Ethik, in Lessings und Schillers ästhetischen Ideen, in Goethes Dichtungen, in Herders historischen Gedanken und in Hamanns gärendem religiösem Geiste zu Tage getreten war. Systeme als solche sind nicht produktiv, setzen aber die produktiven Kräfte voraus. Betrachten wir nun die romantischen Systeme der Philosophie, so müssen wir sagen, dafs ebensowenig wie es der romantischen Poesie gelang, Goethes und Schillers grofse Gestalten zu verdunkeln, die im Gegenteil nach der romantischen Periode aufs neue und mit unversehrtem Glanze strahlen, es ebensowenig der romantischen Philosophie gelang, dem Geistesinhalte, den jene Reihe grofser geistiger Heroen hervorgebracht hatte, eine derartige neue Form zu geben, dafs diese Heroen jetzt nur als Vorgänger Bedeutung haben sollten. Wer wirklichen Nahrungswert sucht, wird oft am liebsten auf jene ursprünglichen Quellen jenseits der Systematiker zurückgehen. Die spekulative Periode in Deutschland zu Anfang unsers Jahrhunderts kann sich überdies an Originalität und

produktiver Kraft, an Stringenz und an Bedeutung für die Behandlung der Probleme bei weitem nicht mit der Periode der grofsen Systeme in dem siebzehnten Jahrhundert messen. Damit ist nicht ausgeschlossen, dafs die hervorragenden Männer, die als Vertreter der Philosophie der Romantik dastehen, während ihres eifrigen Strebens, den Inhalt des Geisteslebens zu einem zusammenhängenden Ganzen zu gestalten, viele Probleme erhellt und bedeutungsvolle Ideen ausgesprochen haben, deren Zeit nicht mit der der Systeme vorüber sein wird. In litterarischer Beziehung haben die meisten dieser Denker ihrer anhaltenden Wirkung durch den Gebrauch einer scholastischen Terminologie, einer Art Jargon, der ihre Schriften denjenigen, die nicht selbst in dieser Sprache denken gelernt haben, schwer zugänglich macht, Abbruch gethan.

I. Johann Gottlieb Fichte.

a. Biographie und Charakteristik.

Es ist eine Haupteigentümlichkeit des deutschen Denkens von der Mystik des Mittelalters an, dafs es die Selbständigkeit, Innigkeit und Gültigkeit des geistigen Lebens behauptet und der Weltanschauung diese Behauptung zu Grunde legt. Das Innere und Ursprüngliche in uns steht als das Licht da, in welchem wir — bewufst oder unbewufst — alles im Himmel und auf Erden sehen. Die gröfste That des deutschen Volkes, die Reformation, war ein Kampf für die freie, innige Überzeugung gegen kirchliche Autorität. Die von Kant begründete kritische Philosophie war eine Fortsetzung der Reformation, indem sie eine noch weiter führende Rückkehr auf die innersten Quellen aller Erkenntnis und Schätzung war. Johann Gottlieb Fichte, Kants gröfster Schüler, besafs nicht nur das Vermögen der Vertiefung in sich selbst, die mystische Ader, die bis in die Tiefen des inneren Lebens führt, sondern auch die unbeugsame Willenskraft und das starke Selbstgefühl, ohne welche die Überzeugung von dem ewigen Rechte des Innern und von der Oberhoheit des Innern über das Äufsere sich nicht behaupten und durchführen läfst. Er war ein sächsischer

Bauernsohn, den 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Den kräftigen Charakter, dessen Schattenseiten Starrsinn und Stolz waren, erbte er von der Mutter, wie das Temperament hervorragender Männer ja so oft von mütterlicher Seite herrührt. Als Kind ging er am Webstuhl an die Hand oder hütete die Gänseschar. Er zeichnete sich durch die Aufmerksamkeit aus, mit welcher er die Predigten anhörte, und durch das sichre Gedächtnis, das ihm deren Wiedergabe ermöglichte. Hier fand sein Sinn für geistige Dinge die erste Nahrung, und hierdurch entstand auch der Anlafs seiner weiteren Ausbildung. Ein Gutsbesitzer aus der Umgegend kam eines Sonntags zu spät zur Predigt und wurde nun an den Gänsejungen verwiesen, um zu erfahren, was der Prediger gesagt hatte. Über die Fähigkeiten des Knaben erstaunt beschlofs er, sich seiner anzunehmen und ihm zum Studieren zu helfen. Die letzten Schuljahre Fichtes waren heftig bewegte Zeiten: Lessing führte damals gerade seinen theologischen Kampf, und seine Streitschriften machten auf den jungen Studierenden einen unvergefslichen Eindruck. Von 1780 an studierte Fichte zu Jena und Leipzig Theologie, Philologie und Philosophie. Seine Verhältnisse waren kümmerlich. Sein Wohlthäter war gestorben, und seine Eltern konnten ihm nur wenig oder gar nicht helfen. Einen harten Straufs hatte er mit der Mutter zu bestehen, die um jeden Preis wollte, er sollte ein Prediger werden, während seine eignen Pläne die freie, allseitige Entwickelung seiner Fähigkeiten bezweckten. Vor Not war er der Verzweiflung nah, als er 1788 eine Stelle als Hauslehrer in Zürich erhielt. Während seines dortigen Aufenthalts kamen seine Pläne zur Reife, insofern er sich des Dranges, durch Gedanken und Worte auf seine Zeitgenossen zu wirken, lebhaft bewufst wurde. Die Richtung dieses Wirkens aber und die Mittel, durch die gewirkt werden sollte, waren ihm noch dunkel. Es ist seiner Persönlichkeit charakteristisch, dafs der Wille auf diese Weise dem Denken vorausgeht. Sein ganzes Leben hindurch wird er wie von einer innern Gewalt getrieben, auf dem Gebiete der Ideen zu arbeiten, stets ist er aber nur auf unvollkommene Weise imstande, dieses innere Bedürfnis in die Form des Gedankens umzusetzen, ob-

gleich er bis an seinen Tod mit rastlosem Eifer an neuen und vollkommneren Darstellungen seines Systems arbeitet. Und seine Philosophie selbst stützt sich eben auf den Grundgedanken, den er mehr als irgend ein andrer Denker hervorzog und einschärfte, dafs unser innerstes Wesen ein Wollen, ein Wirken ist, und dafs all unser Vorstellen und Denken durch dieses praktische Vermögen, die innerste Wurzel unsers Ichs, bedingt wird. — Ein grofses Glück war es für ihn, sowohl zur Läuterung seiner Zwecke als zur Abschleifung der unbändigen Härte seines Charakters, dafs er hier in Zürich die ausgezeichnete Frau kennen lernte, die später seine Gattin wurde, Johanna Rahn nämlich, Klopstocks Schwestertochter. Aus ihrem Briefwechsel ist zu ersehen, wie gut sie alle Seiten seines Wesens verstand. Sie stand ihm treu zur Seite in guten und in bösen Tagen. — Die Thätigkeit als Hauslehrer in Zürich dauerte nicht lange, namentlich weil Fichte fand, dafs die Eltern nicht minder als die Kinder der Erziehung benötigt waren, und deshalb eine wöchentliche Zensur der Eltern einrichtete, in welcher diese auf die im Laufe der Woche von ihnen begangenen pädagogischen Fehler aufmerksam gemacht wurden! — Er begab sich wieder auf die Wanderung, um sich ferner auszubilden und einen Wirkungskreis zu finden. Während eines Aufenthalts in Leipzig (1790) studierte er zum erstenmal Kants Werke, und hierdurch trat der für sein Leben entscheidende Wendepunkt ein. Nun fand er bestimmt aufgestellte Probleme für sein Denken und bestimmte Prinzipien der praktischen Einwirkung auf das Zeitalter, die er auszuüben trachtete. Kant selbst lernte er im folgenden Jahre in Königsberg kennen. Um sich bei dem alten Meister einzuführen, arbeitete er ein Werk (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) aus, das er ihm vorlegte, eine Anwendung der Kantschen Lehre auf die Religionsphilosophie, die Kant selbst noch nicht behandelt hatte. Die Schrift erwarb sich nicht nur Kants Anerkennung, sondern wurde sogar, als sie (wegen eines Mifsverständnisses) anonym erschien, von vielen für ein Werk von Kant gehalten. Hiermit war der Durchbruch in Fichte eingetreten; der Weg zur litterarischen und wissenschaftlichen Thätigkeit lag ihm nun offen. Jetzt nahm er das Anerbieten

seiner Braut an, mittels ihres Vermögens ein eignes Heim zu stiften. Während der folgenden Jahre gab er Schriften über die französische Revolution und die Prefsfreiheit heraus, in welchen er die Berechtigung der Freiheitsbestrebungen gegen die Reaktion verteidigte, die der Terrorismus der Revolutionszeiten zu erwecken begonnen hatte. Fichte behandelt praktische Probleme, bevor er sich in die rein spekulativen Probleme vertieft. Zu letzteren wurde er auf natürliche Weise geführt, als er 1794 nach Jena berufen wurde, um Reinhold als Professor abzulösen. Hier entfaltete er eine energische und glänzende Lehrthätigkeit und entwickelte er sein eigentümliches System, das zuerst in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) dargestellt wurde, später aber immer wieder Umarbeitungen erhielt, damit es teils vollkommener, teils leichter zugänglich würde. In keiner dieser beiden Beziehungen genügte Fichte jemals sich selbst. Die beste Gelegenheit, seine philosophische Ansicht kennen zu lernen, gibt eine spätere Abhandlung: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), mit deren Hilfe wir hier versuchen werden, Fichtes Standpunkt vorläufig zu charakterisieren.

Nach Fichte kann es zwei, je an und für sich konsequente philosophische Systeme geben. Das eine nennt er den Idealismus, das andre den Dogmatismus. Was die Philosophie zu erklären hat, ist die Erfahrung. Unsre Erfahrung enthält Vorstellungen von Dingen. Nun kann man entweder (mit dem Dogmatismus) die Vorstellung aus dem Dinge oder (mit dem Idealismus) das Ding aus der Vorstellung ableiten. Welche der beiden Möglichkeiten man erwählt, das beruht darauf, was für ein Mensch man ist. Ein philosophisches System ist kein lebloses Gerät, das man nach Belieben besitzen oder veräufsern kann; es entspringt aus der innersten Seele des Menschen. Die Wahl wird darauf beruhen, ob das Selbständigkeits- und Thätigkeitsgefühl oder das Abhängigkeits- und Passivitätsgefühl die Oberhand in uns hat. Es wird sich indes bei näherer Untersuchung erweisen — hebt Fichte hervor —, dafs der Idealismus schon rein theoretisch günstiger gestellt ist als der Dogmatismus. Denn aus dem reinen Dinge, dem blofsen Sein wird man nie eine Vorstellung, ein Bewufst-

sein von dem Dinge und dem Sein ableiten können. Es liegt eine Inkonsequenz des Dogmatismus darin, dafs er eine Lehre, ein Denksystem ist, und dennoch die Möglichkeit nicht darzulegen vermag, dafs es Vorstellungen geben kann. Der Dogmatismus (unter den der Materialismus, Spiritualismus, Spinozismus gehören) ist deshalb eine unmögliche Philosophie. Der Idealismus dagegen geht von dem Denken selbst als dem Ursprünglichen aus, und aus diesem wird er — allerdings nicht die Dinge selbst, die ja auch niemals gegeben sind — aber doch die Erfahrung, unsre bestimmten Vorstellungen von Dingen ableiten können. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist es nun gerade, zu zeigen, wie unsre Vorstellungen von den Dingen aus der Denkthätigkeit entspringen, indem diese sich ihrer Natur zufolge bestimmte Grenzen setzen wird. Die Wissenschaftslehre geht von der Voraussetzung aus, dafs es im Ich nichts geben kann, das nicht ein Ergebnis der eignen Thätigkeit des Ichs wäre. Während Kant von der im Inhalte des Bewufstseins gegebenen Vielheit auf die dieselbe umfassende Einheit zurückging, will Fichte umgekehrt von der ursprünglichen Thätigkeit des Ichs ausgehen und aus dieser deren spezielle Formen ableiten. Gelingt ihm sein Werk, so wird er schliefslich das wirkliche empirische Bewufstsein konstruiert haben. Die Philosophie, die nicht mit der Erfahrung übereinstimmt, hält er für falsch. — Die von Fichte bei dieser Untersuchung angewandte Methode wird in der speziellen Darstellung der Wissenschaftslehre besprochen werden. Hier sollten nur der Geist und die Richtung des von Fichte gegebenen Unterrichts angedeutet werden.

Seine Ethik und Rechtslehre stellte Fichte im *Naturrecht* (1796) und in der *Sittenlehre* (1798) dar, welches letztere Werk wohl das Bedeutendste ist, was er geleistet hat.

Es lag in Fichtes energischem und heftigem Charakter sowohl als in den gegebenen Verhältnissen, dafs seine Thätigkeit in Jena sich nicht ohne Reibungen und ernstliche Streitigkeiten entfaltete, die schliefslich zu einer Katastrophe führten. Aufser Mifshelligkeiten mit philosophischen Kollegen, die ihm in seiner Reform der Kantschen Philosophie nicht zu folgen vermochten, trat auch Streit mit den Theologen ein, denen es

anstöfsig war, dafs er des Sonntags den Studenten Vorträge über die praktische Ethik hielt, und mit den Studenten, weil er das seit alten Zeiten florierende rohe Burschenleben zu reformieren suchte. Letzterer Konflikt hatte sogar zur Folge, dafs Fichte in seinem Hause überfallen wurde und eine Zeitlang Jena verliefs. Der ernstlichste und bedeutendste Kampf war indes der *Atheismusstreit* (1799). Um diesen verständlich zu machen, mufs Fichtes religionsphilosophischer Standpunkt vorerst charakterisiert werden. Derselbe wird nur durch den Gegensatz zwischen Idealismus und Dogmatismus verständlich. Es möchte ja scheinen, als könnte in Fichtes Philosophie durchaus kein Raum für irgend ein Prinzip aufser dem menschlichen Denken, dem menschlichen Ich übrig bleiben; denn aus dem Denken, aus dem Ich wollte Fichte ja alles ableiten. Schon in der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre hatte Fichte dieses häufige Mifsverständnis jedoch abgewehrt. Allerdings stellt Fichte den Satz auf, dafs alles, was im Bewufstsein zu finden ist, ein Ergebnis des Ichs sein mufs; zugleich zeigt er aber, dafs es in unserm Bewufstsein gar vieles gibt, ohne dafs wir uns bewufst wären, es erzeugt zu haben. Dasjenige Ich, das wir in der Erfahrung kennen, ist stets begrenzt, in ein System von Schranken eingeschlossen, hat Objekte (Nicht-Ichs) aufser sich, die es nicht selbst erzeugt hat. Es mufs also im Bewufstsein ein umfassenderes Prinzip thätig sein als das endliche (empirische) Ich; nur in diesem, welches Fichte das reine oder unendliche Ich nennt, ist der Grund der Welt der Objekte oder der Schranken zu suchen, in welche unser endliches Ich eingeschlossen ist. Der letzte Grund der Beschränkung, durch welche die endlichen Ichs und deren Schranken entstehen, läfst sich nun nicht auf theoretischem Wege finden; denn was kann eine unendliche Thätigkeit beschränken? Hat dagegen unser Gewissen recht, dafs das Höchste die Arbeit und das Streben ist, so verstehen wir, weshalb es eine endliche Welt gibt: denn ohne Widerstand keine Arbeit, ohne Mittel kein Zweck. Die wirkliche Welt ist das Material unsrer Pflicht. Und die Gewifsheit, dafs der Widerstand durch Fortschritte zu überwinden ist, dafs wir stets unsre Pflicht thun und auf völlige geistige Freiheit als

unsern höchsten Zweck hinarbeiten können, gründet sich auf die Idee von einer Ordnung der Dinge, die ein gewissenhaftes Handeln ermöglicht und zur vollen Wirkung gelangen läfst, einer Ordnung der Dinge, die zwar nicht in der sinnlichen Erfahrung auftritt, von der ich mich jedoch jedesmal, wenn ich aus rein idealen Beweggründen handle, als ein Glied fühle. Das Wesentliche der Religion ist nun, dafs der Mensch auf eine solche moralische Weltordnung, auf dieses über alles Vergängliche erhabene Göttliche baut, und jede seiner Pflichten als aus dieser Ordnung entsprungen und zu deren Entwickelung beitragend betrachtet. Denn es ist nicht eine Ordnung, die ein für allemal fertig ist; sie befindet sich in fortwährender Entwickelung. Und ebensowenig ist es eine zufällige Ordnung, die wieder ein ordnendes Wesen aufser uns voraussetzte. Dafs der Mensch seine Erfahrungen von dieser Weltordnung zu einem besonderen Wesen personifiziert, ist unschädlich, wenn dies blofs dazu dient, seinem Bewufstsein den Gedanken dieser Ordnung zu verlebendigen. Denkt er sich Gott aber als einen Gewalthaber, von dessen Gunst künftige Lustgefühle abhängig sind, so betet er einen Abgott an, und dann ist er mit Recht ein Atheist zu nennen. Ja, jeder Versuch, das unendliche Prinzip (das reine Ich, die sittliche Weltordnung) in die Form eines Begriffes zu fassen, mufs scheitern; begreifen heifst begrenzen. Sobald etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein, und jeder sogenannte Begriff Gottes ist notwendigerweise der Begriff von einem Abgott! —

Diese Anschauungen entwickelte Fichte in seiner Abhandlung *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) und, nachdem eine Anklage wider ihn erhoben war, zum Teil in geschärfter Form in den meisterhaften Streitschriften *Appellation an das Publikum* und *Gerichtliche Verantwortungsschrift* (1799). — Der Verlauf des Streites war folgender. Nachdem ein anonymes Schriftchen ein Zetergeschrei über Fichtes Abhandlung erhoben hatte, liefs die kursächsische Regierung diese konfiszieren und beschwerte sich bei der weimarischen Regierung darüber, dafs an der Jenaer Universität, die auch von kursächsischen Unterthanen besucht wurde, atheistische Lehren vorgetragen würden.

Hierauf antwortete Fichte mit den genannten Streitschriften. In Weimar hätte man die Sache am liebsten vertuscht. Man wollte die kursächsische Regierung nicht vor den Kopf stoſsen, wollte aber auch nicht Fichtes Wirksamkeit unterbrechen. Man wünschte nur, daſs Fichte sich ruhig verhielte. Dies war aber seiner Natur zuwider, und er richtete einen trotzigen Brief an ein Mitglied der weimarischen Regierung. Alle Geheimräte, sogar Goethe, wurden hierüber empört, und Fichte erhielt seine Entlassung in scharfer Form. Dies war ein flagranter Eingriff in die Lehrfreiheit, da die Regierung sich in ihrem Schreiben ein Urteil über Fichtes Lehre anmaſste. Trotz wiederholter Schritte von seiten der Studenten hielt die Regierung an ihrer Entscheidung fest, und Fichte muſste Jena verlassen.

Mehrere Jahre lang lebte er nun als Privatmann in Berlin, mit neuen Darstellungen seines Systems und mit populären Vorlesungen beschäftigt. Man hat gemeint, zwischen den seit diesen Jahren herausgegebenen und den Jenaer Schriften einen prinzipiellen Unterschied des Standpunktes zu finden. Ein Unterschied findet sich allerdings; prinzipiell kann er aber nur dann genannt werden, wenn man die „Wissenschaftslehre“ in ihrer ersten Form als einen Versuch auffaſst, alles aus dem einzelnen, endlichen, empirischen Ich abzuleiten. Wie wir sahen, ist eine solche Auffassung jedoch unrichtig. Schon in seinen ersten Schriften lehrt Fichte eigentlich keinen reinen Idealismus, so wie er diesen definiert: denn er nimmt ja ein Etwas an, das in uns wirkt, ohne daſs wir uns dessen bewuſst werden. Wenn er dieses Etwas ein Ich nennt, so benutzt er die Analogie mit dem bewuſsten Wirken. Nur mittels der durch diese Analogie ermöglichten Erweiterung des Ichs von dem empirischen zum unendlichen Ich kann Fichte seinen Idealismus behaupten und alles Wirkliche als Erscheinung oder Symbol des Gedankens auffassen. In seinen späteren Schriften lehrt er nun, daſs dieser Gedanke (das unendliche Ich), dessen Erscheinung alles ist, selbst nur die Erscheinung einer absoluten Realität, einer unendlichen Kraft, eines Lebens, eines Lichtes ist, das nur in gebrochenen Strahlen in unser Bewuſstsein gelangt. Er betont also mehr als vorher das mystische

(oder dogmatische), aufserhalb jeglichen bewufsten Denkens liegende Element, das bereits in seiner ersten Darstellung der Wissenschaftslehre hervorgetreten war. Dies hatte zugleich eine Änderung des Gefühls zur Folge, wenn es nicht umgekehrt die Änderung des Gefühls sein mag, die zur geänderten Auffassung führte: während Fichte in seinen ersten Schriften mehr das rastlose Streben und Wirken, die beständige Aktivität betont, so dafs auch seine in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung bestehende Religion wesentlich „die Religion des freudigen Rechtthuns“ ist, legt er später gröfseres Gewicht auf das Leben, das sich in uns regt und hervorquillt, ohne dafs unser Wille und unsre Vernunft es zu erzeugen vermöchten. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Schrift *Anweisung zum seligen Leben* (1806), während Fichtes allgemeine philosophische und psychologische Ansichten, wie sie sich in seinen späteren Jahren gestalteten, in der posthumen Schrift *Die Thatsachen des Bewufstseins* am leichtesten zugänglich sind. — Die genannten Änderungen sind natürlich auch von einer Frontveränderung in Fichtes Polemik begleitet. Bisher hatte er die Orthodoxie und den Dogmatismus angegriffen. Nun griff er die ideenlose „Aufklärung“ an, die leere und negative Verstandesrichtung, die mit ihren dürren Begriffen zufrieden war, aber alles tieferen geistigen Sinnes ermangelte. Und diese Polemik erhält dadurch besonderes Interesse, dafs sie ihm den Anlafs gibt, seine Auffassung der geschichtlichen Entwickelung des geistigen Lebens darzustellen. Dies geschieht in der merkwürdigen Schrift *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). Er unterscheidet hier fünf Perioden der Entwickelung. Anfangs waltet der *Vernunftinstinkt*, indem eine Gruppe von Individuen (das Normalvolk) entsteht, bei denen das Leben in edle und vollkommene Formen geordnet wird, ohne dafs weder Wissenschaft noch Kunst notwendig wäre. Wenn das Normalvolk infolge eingetretener Naturereignisse unter die tierischen Naturvölker zerstreut wird, beginnt der Kampf zwischen Kultur und Roheit. Die zweite Periode entsteht, wenn dasjenige, wozu der Vernunftinstinkt führt, von hervorragenden Individuen als Gesetz und Norm für die andern aufgestellt wird. Dies ist die Periode

der *Autorität.* Gegen die Autorität erheben sich der Freiheitsdrang und das Bedürfnis des Begreifens. Diese stürzen die Autorität — mit ihr aber auch die Vernunft, die der Autorität unwillkürlich Inhalt und Wert verliehen hatte. Nur individuelle Eigenmächtigkeit und Sinnlichkeit bleiben in der Periode *der leeren Freiheit* übrig. Mit Verachtung kehrt man dem Dunkel der Vergangenheit den Rücken, sicher durch die errungenen Begriffe, die man zum Mafsstabe aller Dinge macht, ohne irgend eine Vorstellung davon zu haben, was dazu gehört, etwas zu begreifen. Der Charakter dieser Zeit ist „Auf- und Ausklärung". Es ist deutlich genug, dafs Fichte hiermit sein eignes Zeitalter charakterisieren will. Als Merkmal der vierten Periode gibt er die *Vernunftwissenschaft* an, das wahre und allseitige Verständnis, mit vollem Bewufstsein von der Gröfse der Aufgabe. Die Erkenntnis allein genügt aber nicht; das Ziel wird erst erreicht, wenn sich eine *Vernunftkunst* bildet, eine Kunst, die alle menschlichen Verhältnisse der Vernunftwissenschaft gemäfs zu ordnen bezweckt. — Fichte selbst macht darauf aufmerksam, dafs die dritte Periode zu allen andern in entschiedenem Gegensatze steht. Sie hat ein negatives Gepräge, während positive Kräfte (Instinkt und Autorität oder Wissenschaft und Kunst) in allen andern walten. Sie ist eine Übergangsperiode — und Fichte nimmt also (ebenso wie Kant und Schiller) eigentlich drei Stadien an, ein positives, ein negatives und ein neues positives, so dafs die neuen positiven Kräfte sich durch die Auflösung emporarbeiten. Durch die neuere Zeit, besonders die kritische und rationalistische Richtung des 18. Jahrhunderts nicht befriedigt erwartet er eine neue Zeit, die tieferes Bedürfnis und bessere Mittel besitzt, das Leben zu verstehen und zu führen.

Die grofsen Ereignisse der damaligen Zeit gaben Fichte bald die Gelegenheit, noch eindringlichere Worte an seine Zeitgenossen und an sein Volk zu richten. Nach der Schlacht bei Jena wurde Berlin von den Franzosen besetzt, und Fichte ging nach Königsberg, wo er eine Zeitlang an der Universität unterrichtete. Als auch diese Stadt dem Feinde in die Hände fiel, hielt er sich einige Monate in Kopenhagen auf. Nach dem Friedensschlusse kehrte er nach Berlin zurück, das noch

mehrere Jahre lang französische Garnison hatte. Für Preufsen kam nun die Zeit der Wiedergeburt, und Fichte gehörte dem Kreise von ausgezeichneten Männern an, die durch Gedanken, Worte und Thaten für die Wiedererhebung der Nation wirkten. Während des Winters 1807—8 hielt er in Berlin seine berühmten *Reden an die deutsche Nation.* — Der Kampf der Waffen ist vorläufig vorbei; nun tritt ein Kampf auf dem Gebiete der Charaktere und der Ideen ein. Ihr äufseres Leben kann die Nation nicht mehr lenken. Die Erziehung der Jugend steht aber noch in ihrer Gewalt. Diese mufs benutzt werden, um eine Generation zu erzeugen, welche die Fähigkeit besitzt, sich grofse Ziele zu stellen und sich für dieselben zu opfern. Das ganze Volk, nicht nur ein einzelner Stand mufs erweckt werden, und vor allen Dingen gilt es, die selbständige Entwickelung des Charakters zu ermöglichen. Der Ausgangspunkt mufs in einem ursprünglichen Bedürfnisse und Triebe gesucht werden, die sich in jedem Menschen finden, denn die Erziehung kann keinem Menschen etwas mitteilen, das er nicht, wenigstens in der Anlage, schon hat. Jeder Mensch ist der Achtung benötigt, jedenfalls der Achtung andrer Menschen, wenn er noch nicht das Bedürfnis der Selbstachtung fühlt. Auf seinem Gipfel erzeugt dieses Gefühl die Fähigkeit, sich auf freie und selbständige Weise Muster seines Handelns zu bilden. Nur derartige, frei und selbständig gebildete Muster können ein lebhaftes Gefühl erregen; was aus dem Äufsern aufgenommen wird, wirkt nicht auf solche Weise. Namentlich das deutsche Volk wird wegen seines Sinnes und Eifers für geistige Freiheit und innere Selbständigkeit des Glaubens und Denkens für eine solche Erziehung empfänglich sein. Es ist ja das Volk, aus welchem Luthers Reformation, Kants Philosophie und Pestalozzis Pädagogik hervorgegangen sind. — Pestalozzis Grundgedanken sind hier von Fichte in gröfserem Stile durchgeführt. Während seines Aufenthaltes in der Schweiz hatte er den grofsen Pädagogen kennen lernen[88]).

Fichte wurde Professor an der (1810) errichteten Universität in Berlin. Beim Ausbruch des Befreiungskrieges war er (wie schon 1806) gesonnen, als Redner mit ins Feld zu ziehen. Dies unterblieb. Dennoch wurde er ein Opfer des

Krieges, indem er von einem ansteckenden Lazarettfieber befallen wurde, das seine Frau sich durch Pflege der Verwundeten zugezogen hatte, und den 27. Januar 1814 an dieser Krankheit starb.

b. Wissenschaftslehre.

Es ist die „Wissenschaftslehre“ in ihrer ursprünglichen Gestalt, die Fichtes bedeutendsten Beitrag zur philosophischen Diskussion leistet, und diese werden wir hier vor Augen haben. —

Es gilt, den ersten Grundsatz alles Wissens zu finden. Heften wir die Aufmerksamkeit auf unser gewöhnliches Bewufstsein, so finden wir, dafs ich sowohl an mich selbst (das Ich) als an etwas, das ich nicht selbst bin (das Nicht-Ich) denken kann. Aber selbst wenn ich an das Nicht-Ich denke, geschieht dies nur vermöge einer geistigen Thätigkeit, einer Thätigkeit des Ichs. Das Nicht-Ich existiert nur durch eine Wirksamkeit des Ichs, — nur weil es gesetzt wird. Vielleicht fühlen wir uns gebunden oder gezwungen, uns bestimmte Dinge, denen wir Realität beilegen, vorzustellen: dieses Binden oder Zwingen setzt aber etwas voraus, das gebunden oder gezwungen wird. Die Begrenzung setzt etwas voraus, das begrenzt wird. Die Voraussetzung alles Wissens ist die freie, unendliche Geistesthätigkeit, die in jeder einzelnen Vorstellung bestimmt oder gebunden hervortritt, jedoch an keine einzelne absolut gebunden ist. In unserm unmittelbaren Bewufstsein tritt dieses ursprüngliche Wirken nicht auf; hier finden wir nur dessen einzelne Erzeugnisse. Unsers Wollens und Wirkens werden wir uns niemals unmittelbar bewufst. Schranken und Resultate merken wir, nicht aber, was beschränkt wird, und was die Resultate erzeugt. Der erste Grundsatz betrifft deshalb eigentlich keine „Thatsache“, sondern eine „Thathandlung“, wie Descartes durch sein „Cogito, ergo sum“ und Kant durch seine Synthese andeuteten. Um dieses ursprüngliche Wirken (das reine Ich) zu entdecken, bedarf es der Reflexion und der Abstraktion, der Fähigkeit, an dem Gedanken von einem ungeteilten und unbegrenzten Wirken festzuhalten, dem der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Hand-

lung und Resultat nicht gilt. Es ist eine Art höherer Anschauung, eine intellektuelle Anschauung erforderlich, um zu ergreifen, was sich der unmittelbaren Auffassung nicht darstellt und sich doch auch nicht zu einem Begriffe gestalten läfst, da jeder Begriff einen Gegensatz voraussetzt. Es gehört geistige Energie und Selbständigkeit dazu, diesen innersten aktiven Kern unsers Wesens zu entdecken. Die meisten Menschen würden sich leichter als ein Stück Lava auf dem Monde denn als ein rein geistiges Wirken betrachten können. Die Annahme einer besonderen, vom Körper verschiedenen Seele als ein „Wesen“ oder eine „Substanz“ für sich, wie die spiritualistische Metaphysik sie aufstellte, wird von der „Wissenschaftslehre“ deshalb durchaus verworfen. (In einer späteren Schrift spricht Fichte dies sehr deutlich aus: „Das Dasein einer Seele wird schlechthin geleugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine schlechte Erdichtung. Und dies ist nicht etwa eine aufserwesentliche Sache, sondern es ist ein sehr wesentliches Kriterium unsers Systems. Mit der Voraussetzung einer solchen Seele kann man in dieses System weder hineinkommen, noch in demselben bleiben.“ Die Thatsachen des Bewufstseins. Stuttgart und Tübingen 1817. S. 105 u. f.)[84]).

Jener erste Grundsatz von einem geistigen Wirken als der Quelle aller Dinge im Bewufstsein erklärt aber nicht, dafs im Bewufstsein noch anderes als das Ich selbst gesetzt ist. Es mufs deshalb ein zweiter Grundsatz aufgestellt werden, der sich nicht aus dem ersten ableiten läfst. Wird der erste so formuliert: *Das Ich setzt sich selbst*, so wird der zweite heifsen: *Das Ich setzt ein Nicht-Ich.* Dieser zweite Grundsatz wird ebensowohl wie der erste gefunden, wenn man über das im Bewufstsein Gegebene reflektiert. Nun entsteht die Notwendigkeit, die beiden Sätze miteinander zu verbinden, eine Synthese durch Verbindung der Thesis mit der Antithesis hervorzubringen, und dies wird möglich, wenn man als dritten Grundsatz aufstellt: *Das Ich setzt ein begrenztes Ich als Gegensatz eines begrenzten Nicht-Ichs.* Mittels dieser Synthese kommen wir zum unmittelbaren Bewufstsein zurück, das sich weder durch die Annahme, das Ich werde absolut gesetzt, noch durch die Annahme, das Nicht-Ich werde absolut gesetzt,

erklären läſst, sondern nur durch die Annahme einer gegenseitigen Begrenzung, einer Wechselwirkung des Ichs und des Nicht-Ichs. —

Die von Fichte angewandte Methode kann die antithetische genannt werden. Es wird erst ein Satz aufgestellt, der ein wesentliches Moment der Sache hervorhebt; darauf ein Satz, der ein entgegengesetztes Moment (das sich nicht aus dem ersten ableiten läſst) hervorhebt; dann wird die Vereinigung der beiden erstrebt. Die Notwendigkeit, eine Vereinigung der entgegengesetzten Sätze zu finden, liegt eben in dem ersten Grundsatze, daſs alles im Bewuſstsein einer unteilbaren geistigen Wirksamkeit zu verdanken ist, denn hieraus folgt, daſs das Verhältnis des Gegensatzes kein fundamentales sein kann. Wie begrenzt unser Bewuſstsein (das endliche, empirische Ich) auch ist, so wirkt dennoch das reine Ich in ihm als letzte Quelle nicht nur all seines Wirkens, sondern auch all seines Leidens.

Es interessiert uns nicht, welchen fortgesetzten Gebrauch Fichte von dieser Methode machte, bei der jede Synthesis stets wieder als Thesis auftritt, um durch Kombination mit einer neuen Antithesis zu einer neuen Synthesis zu führen. Die Methode hat ihren groſsen Wert, wurde aber bei Fichte im einzelnen willkürlich und unergiebig, weil ihre Anwendung eine ausführlichere Analyse der Erfahrung, hier also eine reichhaltigere Psychologie erheischt, als ihm zur Verfügung stand. Was er bezweckt, ist eine Ableitung derjenigen Formen und Grundsätze, die bei Kant noch rein schematisch aufgestellt wurden. Das Identitätsprinzip findet er im ersten Grundsatz enthalten: Der Satz A=A gilt ursprünglich von dem Ich in dessen reinem, mit sich selbst identischem, konstantem Wirken. Die Form der Zeit entsteht, wenn verschiedene Akte des Ichs (Setzung des Ichs, Setzung des Nicht-Ichs) auf die Weise möglich sein sollen, daſs sie in bestimmter Ordnung voneinander abhängig sind. Die Form des Raumes entsteht, wenn verschiedene Bestimmungen des Nicht-Ichs jede für sich, und doch ohne Unterbrechung und ohne durch eine bestimmte zeitliche Ordnung voneinander abhängig zu sein, gesetzt werden sollen. Der Kausalsatz ist im dritten Grundsatz enthalten,

welcher gegenseitige Begrenzung, d. h. Wechselwirkung des Ichs und des Nicht-Ichs fordert. Werden die verschiedenen Bestimmungen des Nicht-Ichs zugleich als gegenseitig voneinander abhängig aufgefafst (wie in der Naturwissenschaft), so ist der Begriff der Handlung von dem Ich, dessen Wesen er ausdrückt, unwillkürlich auf das Nicht-Ich übertragen. Nur die allgemeinen Formen des empirischen Bewufstseins, nicht aber den speziellen, individuellen empirischen Inhalt kann und will Fichte deduzieren[85]).

An dem gesamten Weltbilde, das sich dem gewöhnlichen Bewufstsein darstellt, haben wir also nach Fichte das Erzeugnis einer unwillkürlichen, uns selbst unbewufsten Aktivität. Wie wir die Sinnesqualitäten projizieren, ebenso projizieren wir Zeit, Raum, logische Identität, Kausalität. Hieraus folgt nicht, dafs unser Weltbild eine Illusion wäre. Der Begriff „Illusion" läfst sich nur als Gegensatz der Realität anwenden, dieser Gegensatz fällt hier aber weg, oder vielmehr: die wahre Realität liegt in dem Wirken, das ohne unser Wissen das Weltbild in unserm Bewufstsein erzeugt, und dieses Wirken ist ein *notwendiges*, *gesetzmäfsiges* Wirken. Nur die philosophische Reflexion, die von dem gewöhnlichen, praktischen Bewufstsein wohl zu unterscheiden ist, entdeckt jene tief verborgene, in allen endlichen Ichs wirkende Kraft und versteht somit zugleich, wie sich allen Ichs das nämliche Weltbild gestalten kann. Dies ist Fichtes Lösung des Erkenntnisproblems. —

Um sowohl Fichtes Methode als auch sein Resultat zu verstehen, mufs man wohl festhalten, dafs der zweite Grundsatz sich nicht aus dem ersten ableiten läfst. Hierdurch unterscheidet sich seine antithetische von Hegels sogenannter dialektischer Methode. Und hieraus folgt zugleich eine Begrenzung der rein theoretischen Philosophie, auf die Fichte selbst das allergröfste Gewicht legt, und die seinem System in höchstem Grade charakteristisch ist. Denn es entsteht dann die Frage: weshalb erzeugt oder setzt das Ich (das reine Ich) ein Nicht-Ich in sich selbst? weshalb wird die reine, identische Wirksamkeit unterbrochen? weshalb wird die gerade Linie des ursprünglichen Wirkens zu einer Kurve? Fichte erklärt, dafs diese Frage sich theoretisch nicht beant-

worten lasse. Um jenen Anstofs oder jene Biegung zu erklären, müfste man eine Kraft aufser der absoluten Kraft annehmen, und dies wäre ein Selbstwiderspruch. Nur aus unserm sittlichen Bewufstsein, welches das Streben und Arbeiten, den Kampf für die Erreichung grofser Ziele als das Höchste stellt, können wir ein Verständnis gewinnen. Denn Arbeit setzt Schranken, Kampf setzt Widerstand voraus. Dafs uns eine Welt von Nicht-Ichs, von Gegenständen gesetzt wird, hat also die ethische Bedeutung, dafs Arbeit und Kampf möglich werden. Die Natur ist das Material unsrer Pflicht. Objekt bedeutet Gegenstand, und Gegenstand bedeutet Widerstand. Ohne ein System von Schranken keine Ethik. Unser höchstes Ziel ist die Freiheit und Selbständigkeit, die durch Bekämpfung aller Hindernisse unsers Ichs gewonnen werden. — Die praktische Philosophie enthält also den Schlüssel der theoretischen.

Sowohl die praktische als die theoretische Philosophie setzt den ersten Grundsatz voraus. Der Nachdruck, den Fichte bei seiner Aufstellung dieses Grundsatzes auf die ursprüngliche Aktivität als das erste Element unsers Wesens legt, wird für die Ethik von besonderer Bedeutung. Es gibt ein ursprüngliches Bedürfnis des Handelns um der Handlung selbst willen, ganz von äufsern Veranlassungen und Aufgaben abgesehen. Sowohl im Gewissen als im Naturtriebe gibt sich dieser Trieb kund. Kants kategorischer Imperativ, den er selbst nicht zu erklären vermochte, wird verständlich durch diesen ursprünglichen Trieb zur Thätigkeit um jeden Preis, und nicht minder verständlich wird hierdurch die Unbändigkeit der sinnlichen Triebe. Die einzelnen Dinge oder Objekte der Natur erscheinen uns von Anfang an nur als Mittel oder Schranken für die Befriedigung unsrer niederen oder höheren Triebe. Unsre Weltanschauung ist von Anfang an praktisch. „Das ganze System unsrer Vorstellungen,“ sagt Fichte in der „Wissenschaftslehre“ (2. Aufl. S. 288), „hängt von unserm Triebe und unserm Willen ab.“

c. Ethik.

Wird das ursprüngliche Trachten und Wirken je nach dem eigentümlichen Charakter jedes einzelnen Individuums

an bestimmte Objekte geknüpft, so tritt es als Naturtrieb auf und geht auf Genufs aus. Durch den Genufs werden wir von den Objekten abhängig. Wegen der Unendlichkeit jenes Trachtens und Wirkens, das meine Selbständigkeit allem Gegebenen, allen Objekten gegenüber ausdrückt, kann sich aber in mir ein Bewufstsein, eine Reflexion entwickeln, die mir aufser dem unmittelbar Gegebenen noch andre Möglichkeiten zeigt. Hierauf beruht meine Freiheit. Es ist ein und derselbe Urtrieb, der sich sowohl in dem Naturtriebe als in der Reflexion und dem Freiheitstriebe äufsert, welcher uns von jedem sinnlichen Abhängigkeitsverhältnisse befreien kann. Der Naturtrieb und der Freiheitstrieb brauchen sich auch nicht zu widerstreiten: denn die Befriedigung des einzelnen Naturbedürfnisses kann solcherweise geschehen, dafs sie gerade das Mittel zu gröfserer Freiheit und Unabhängigkeit wird. Somit ist das ethische Gesetz gegeben: *jede einzelne Handlung mufs in einer Reihe liegen, die mich zu vollständiger geistiger Freiheit führt.* Hierdurch wird das unendliche Ich in der empirischen Welt verwirklicht. Die gesetzten Schranken werden überwunden. Dies ist ein unendliches Ziel, eine fortwährende Annäherung ist aber möglich, indem jeder erreichte Zweck zum neuen Ausgangspunkt gemacht wird. — Wenn die beiden Äufserungsformen des Urtriebes (der Naturtrieb und der Freiheitstrieb) harmonieren, so haben wir ein Gefühl der Selbstachtung, ein von sinnlichem Genusse höchst verschiedenes Lustgefühl, das lieber gar nicht Lust zu nennen wäre. Im entgegengesetzten Falle haben wir ein Gefühl der Selbstverachtung. Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, nennen wir das Gewissen. Nur dasjenige Handeln ist sittlich, das aus dem Gewissen entspringt. Nach Autorität handeln ist gewissenlos. Das erste Gebot heifst: *Du sollst nach der Überzeugung von deiner Pflicht handeln!* Und diese Überzeugung wird gewonnen, wenn ich die beabsichtigte Handlung nicht nur mit meiner augenblicklichen Auffassung derselben vergleiche, sondern auch mit jeder Auffassung, die mir überhaupt denkbar ist, wenn ich also untersuche, ob ich mich in aller Ewigkeit zu der Handlung bekennen könnte. — Das sittlich Böse entspringt aus Trägheit, — Trägheit zur Reflexion, zur Erhebung über das

augenblicklich Gegebene, Widerwillen, über den jetzigen Zustand hinwegzukommen, Neigung, in dem gegebenen Geleise zu bleiben. Die Trägheit führt dann wieder zur Feigheit und Falschheit, indem die Sklaverei der Mühe vorgezogen wird, und indem man den Schein als Deckmantel dessen gebraucht, was man nicht in offenem Kampfe verteidigen will. — Wie ist es aber möglich, den Freiheitstrieb zu erwecken, wo er nicht schon ist? Der Mensch vermag ja nicht seine eigne Kraft auszulösen! Die Antwort liegt in der Lehre von einem Vernunftinstinkt, die Fichte später in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" entwickelte, die aber schon in der „Sittenlehre" zu finden ist. In einigen Individuen kann der ursprüngliche geistige Trieb so stark sein, daſs er sie auf eine ihnen selbst und anderen unerklärliche Weise über das sinnlich Gegebene emporhebt. Sie haben eine Art „Genie zur Tugend". Sie wirken dann als anregende Vorbilder auf andre Menschen. An diesem Punkte findet Fichte die Erklärung des Entstehens positiver Religionen. Ganz natürlich werden die mit solcher tieferen geistigen Kraft ausgestatteten Individuen und ebenfalls diejenigen, welche unter dem Einflusse ihrer Persönlichkeit stehen, das in ihnen Entwickelte und von ihnen Ausstrahlende als ein Wunder betrachten. Aus ihrem empirischen Ich läſst es sich allerdings nicht erklären. Die Annahme eines solchen Wunders hat ihre Bedeutung, wenn sie als Mittel dient, um die schlummernde Aufmerksamkeit und Energie zu erwecken. — Es ist also von groſser und entscheidender Bedeutung, daſs der Mensch mit andern Menschen beisammen lebt. Nur unter Menschen ist er Mensch. Und in der That haben die vielen Individuen nur einen einzigen Zweck: die Verwirklichung der Idee des Ichs. Meine Persönlichkeit ist mir, ethisch besehen, nicht das Höchste. Sie ist aber das einzige Mittel, durch welches *ich* für das Höchste zu wirken vermag. Mein Zweck wird auch erreicht, wenn andre ethisch handeln. Wenn jedermann seiner Überzeugung folgt, werden alle an der Entwickelung der höchsten und innigsten Selbständigkeit und an der Realisierung der Vernunft in einer Gesellschaft freier Wesen arbeiten. Was in der religiösen Sprache die Gesellschaft der Heiligen genannt wird, bedeutet

die Darstellung des reinen Ichs in der Gesamtheit vernünftiger Wesen. Mit Bezug auf diesen unendlichen Zweck ist der Einzelne nur Mittel und Werkzeug und von verschwindender Bedeutung. Es handelt sich für den Einzelnen darum, seine Individualität zu vernichten — nicht in mystischem Hinbrüten, sondern in thätigem Handeln für den ewigen Zweck. — In seinen späteren Schriften äufsert Fichte sich mit noch gröfserer Strenge über diese verschwindende Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit, in sonderbarem Widerspruch mit dem Nachdruck, den er sonst auf die Individualität legt[36]). Schliefslich wird ihm die Individualität dasjenige, was nicht sein soll, eine Beschränkung, die aufgehoben werden mufs, eine Negation, die zurückgenommen wird. Das reine Ich zermalmt das empirische. Fichte wird hier von der Nemesis erreicht. Er suchte eine absolute Grundlage seiner Ethik, indem er diese mit seiner Spekulation in innige Verbindung brachte, kommt aber zuletzt eben deswegen zur Aufhebung seiner Ethik. Unterwegs hat er jedoch, ehe er in diesen spekulativen Abgrund hinabstürzt, ethische Gedanken von bleibendem Werte gefunden. —

Aus Fichtes spezieller Ethik ist seine Auffassung der Kirche und des Staates zu erwähnen. — Die Kirche fafst er als eine Vereinigung von Individuen zur Erweckung und Kräftigung der ethischen Überzeugung auf. Die gemeinschaftliche Grundlage sind Symbole, bildliche Formen, unter welchen die höchsten Gedanken auf alle, Ungebildete sowohl als Gebildete, wirken können. Nur mittels solcher Symbole wird allgemeine und gegenseitige geistige Einwirkung möglich. Denn was die höchsten Gedanken selber in ihrer reinen, wissenschaftlichen Form betrifft, wird es unmöglich sein, allgemeines Verständnis und allgemeine Einigkeit zu erzielen. Das Symbol ist wegen seiner bildlichen Form allgemein zugänglich und zugleich in seiner Auslegung unbestimmt. Hierauf beruht sein Wert. Selbst wenn der ethische Lehrer des Volkes dem Symbole keine buchstäbliche Wahrheit beilegt, wird er es doch gebrauchen können, wenn er dies in Begeisterung und mit dem lebhaften Wunsche thut, auf das geistige Leben andrer Menschen zu wirken[37]). Der Geist des Protestantismus fordert indes, dafs alle Symbole zu klareren und vollkommneren

Formen entwickelt werden. Alle Symbole (auch die Vorstellungen von einem persönlichen Gotte und einer persönlichen Unsterblichkeit, nicht nur die Vorstellungen der positiven Religionen) sind nur Notsymbole. Was den Mafsstab der Symbole abgibt, ist, in welchem Grad sie den Gedanken von einer höheren, ethischen Weltordnung deutlich und lebhaft zu machen vermögen. — Ebenso wie jedes kirchliche Symbol ein Notsymbol ist, ebenso ist jeder gegebene Staat nur ein Notstaat. Der Staat hat nur mit dem äufseren Wesen des Menschen zu schaffen, und nach Fichte mufs deshalb eine scharfe Sonderung der Rechtslehre von der Ethik unternommen werden. Die Rechtslehre gründet sich auf das Prinzip, dafs jeder, der (einerlei aus welchem Grunde) mit andern beisammen leben will, seine Freiheit durch die Rücksicht auf die Freiheit anderer beschränken mufs. Darauf, dafs dies gegenseitig anerkannt wird, gründet sich das Rechtsverhältnis. Die einzige Aufgabe des Staates ist die Handhabung des Rechtsverhältnisses, und nötigenfalls zwingt er den Einzelnen, die Freiheit andrer anzuerkennen (was den Körper, das Eigentum und die Selbsterhaltung betrifft). Aber nicht nur, solange diese äufsere Sicherheit nicht herbeigeschafft wird, findet Fichte den Staat unvollkommen. Er behauptet (und hierin geht er offenbar über den Begriff eines blofsen Rechts- oder Polizeistaates hinaus), dafs der Staat nur dann die Anerkennung des Eigentums von allen Menschen verlangen kann, wenn er es dahinzubringen strebt, dafs *alle* Eigentum besitzen werden. Jeder sollte von seiner Arbeit leben können. Im Staate sollte es weder Notleidende noch Müfsiggänger geben. Die Wohlthätigkeit ist nur ein jämmerlicher und zweideutiger Ausweg. Schon in seinem „Naturrecht" und seiner „Sittenlehre" deutet er Gedanken an, die in der Richtung dessen gehen, was man später Sozialismus nannte. Im *Geschlossenen Handelsstaat* (1800) fordert er die Übertragung des Welthandels an den Staat, damit die innere ökonomische Entwickelung jeder einzelnen Nation selbständiger und natürlicher geschehe. Er befürchtet nicht, dafs der Verkehr der Nationen darunter leide; die Wissenschaft, nicht der Handel trage diesen Verkehr, insofern er wirklich von Wert sei. Fichte ist, wie man mit

Recht gesagt hat (siehe Gustav Schmollers Studie über Fichte in den „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik" 1865), der erste deutsche Sozialverfasser. Seine Staatslehre wird trotz der scharfen Sonderung zwischen Recht und Moral von ethischen Gesichtspunkten getragen. In seinen Darstellungen der Rechts- und Staatslehre aus den späteren Jahren betont er, dafs der Staat, der aus dem Zwang und durch den Zwang zur Freiheit erziehen soll, diesen Zweck nicht zu erreichen vermag, wenn er nicht trachtet, allen Einzelnen Eigentum, Mufse und Mittel zu höherer Bildung zu verschaffen. —

2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

a. Die naturphilosophische Periode.

Schelling ist der klassische Philosoph der Romantik. Fichte steht der kritischen Philosophie noch nah und unterscheidet vorsichtig zwischen dem Bewufstsein und dessen Inhalt; Romantiker ist er wegen des Trachtens nach dem Schrankenlosen zu nennen, das bei ihm Kants Gedanken von einem unbegrenzten Fortschreiten ablöst. Bei Schelling finden wir aber den echt romantischen Trieb, in einem Inhalte zu schwelgen, der mehr mittels des Anschauens und der Symbolik, als mittels prüfenden Denkens aufgenommen wird. So schwelgt er erst in der Natur und der Kunst, später in der Religion. Bei diesem Triebe zum Schwelgen war es kein Wunder, dafs er, obschon als Fichtes Schüler und Mitarbeiter beginnend, dessen Ich doch bald gar zu dürftig fand. Seine Geistesrichtung ging auf grofse, symbolische Anschauungen aus, in denen die Gegensätze der Dinge sich zu gleicher Zeit hervorheben und in ihrer Verbindung erschauen lassen könnten. Das Schauen war ihm das Höchste, und wenn er bei seinen Spekulationen das Gewicht auf die Gegensätze legte, that er dies, um seinen Gedankenbildern Fülle und Relief zu verleihen. Fichte dagegen hob die Gegensätze hervor, weil sie die Bedingung der Arbeit, des Kampfes und der Entwickelung wären. Fichtes Philosophie war eigentlich durchweg Ethik; Schelling gab sich gar nicht mit der Ethik ab.

Schelling wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg in Württemberg geboren. Schon in seinem 16. Jahre ging er als Student nach Tübingen. Wie die übrige studierende Jugend wurde auch er durch die französische Revolution stark angeregt; man glaubte in ihm den Verfasser einer deutschen Übersetzung der Marseillaise zu finden, was den auch aus Schillers Jugendzeit bekannten Herzog Karl zu einem barschen Auftreten gegen den jungen Studenten veranlaſste. Sein erstes Studium war die Theologie; er interessierte sich für Mythologie und historische Bibelerklärung. Bald vertiefte er sich indes in philosophische Studien, indem er Kant, Fichte und Spinoza eifrig las. In verschiedenen Abhandlungen aus den Jahren 1794 und 1795 führte er Fichtes „Wissenschaftslehre" weiter aus. Ein Aufenthalt in Leipzig als Hofmeister zweier junger Edelleute gab ihm Gelegenheit zu naturwissenschaftlichen Studien, und er verfaſste hier seine erste naturphilosophische Schrift: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Anfangs faſste er seine Naturphilosophie als ein Supplement der „Wissenschaftslehre" auf; später bewog ihn jene, sich in scharfen Gegensatz zu dieser zu stellen, und unter den beiden ehemaligen Freunden entstand hierdurch ein sehr scharfes polemisches Verhältnis. Seit 1798 wirkte er als Professor in Jena, wohin er durch Goethes, Schillers und Fichtes Einfluſs berufen worden war. Hier in Jena wurde die romantische Schule eigentlich konstituiert. Die Gebrüder Schlegel mit ihren geistreichen Gattinnen, Novalis, Tieck, Steffens und noch andre trafen hier mit Schelling zusammen, und in dieser „Republik von Despoten" strömte es von poetischen, religiösen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Ideen über, bald in Streit, bald in Übereinstimmung. Friedrich Schlegel schreibt an Schleiermacher: „Hier geht's ziemlich bunt und störend durcheinander — Religion und Holberg, Galvanismus und Poesie". Und Dorothea Schlegel gibt eine ähnliche Schilderung: „Es geht so recht kunterbunt her mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreiſsen"[88]). Vorläufig war in Schelling die Begeisterung für Natur und Kunst am stärksten; Novalis' und Tiecks religiöser Enthusiasmus erregte in ihm sogar als Gegensatz einen antireligiösen Enthu-

siasmus, der in poetischer Form in einem „Epikurischen Glaubensbekenntnisse“ zum Ausdruck kam, welches in dem „Athenäum“ der beiden Schlegel gedruckt werden sollte, auf Goethes Rat aber zurückgehalten wurde. Schelling liefs später einen Teil desselben in seiner Zeitschrift für spekulative Physik drucken; vollständig liegt es vor in dem Werke „Aus Schellings Leben“. Leipzig 1869. I. S. 282 u. f. Folgende Zeilen charakterisieren Schellings Naturphilosophie — auch in dem Sinne, dafs sie sich in gebundener Rede besser als in ungebundener ausnimmt.

Drum ist eine Religion die rechte,
Müfst sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen ....
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.

Aufser den „Ideen“ sind als Darstellung der „Naturphilosophie“ zu nennen *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder: Über den Begriff der spekulativen Physik* (1799). Im *System des transcendentalen Idealismus* (1800) stellt er die „Naturphilosophie“ in ihrem Zusammenhange mit der „Wissenschaftslehre“ dar und proklamiert das künstlerische Anschauen als das einzige Organ, das die Auffassung des Geistes und der Natur, des Subjekts und des Objekts in ihrer innern Einheit ermöglicht, als den einzigen Standpunkt, auf welchem die Gegensätze des Lebens, besonders der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis wegfallen. Im Jahre 1801 begann er eine abstrakt systematische Darstellung seiner Lehre (*Darstellung meines Systems* im zweiten Bande der „Zeitschrift für spekulative Physik“), die er jedoch nicht vollendete. An der *Methode des akademischen Studiums* (1803) besitzen wir dagegen eine encyklopädische Darstellung der philosophischen Ideen Schellings in freierer Form, so wie sie sich gegen Ende seiner ersten Periode gestalteten. Eine neue

Wendung und bald darauf eine merkwürdige Unterbrechung seiner Produktion treten nach seinem Abgang aus Jena ein (1803). Bevor wir ihn aber in der zweiten grofsen, religionsphilosophischen Periode seines Denkens betrachten, müssen wir die Schilderung und Charakteristik der „Naturphilosophie" geben. —

Anfänglich forderte Schelling gerade im Namen des Idealismus selber eine mehr positive Anerkennung der Natur, als Fichtes System, dem die Natur nur Schranke oder Mittel war, geben konnte. Die Geheimnisse der geistigen Welt, sagt er, lassen sich erst dann lösen, wenn wir die Natur verstehen lernen, so dafs sie uns keine fremde Macht mehr ist. Bei Fichte ist die Natur nur Objekt; das Objekt wird aber nur dadurch verständlich, dafs es mit dem Subjekte gleichen Wesens ist. Die Natur läfst sich nur dann begreifen, wenn sie das Gepräge des Geistes trägt. Und sind die Kräfte, die im Geiste wirken, schon in der Natur zu finden, so können wir verstehen, wie der Geist sich aus der Natur entwickelt. Die Natur steht dann als eine Odyssee des Geistes da, als dessen Streben, aus der Form der Äufserlichkeit, die ihn in der Natur umfängt, in sich selbst und seine Innigkeit zurückzukehren.

Die moderne Naturwissenschaft hatte gesucht, alles in der Natur zu Bewegung zu machen, alles durch die Wechselwirkung materieller Teilchen zu erklären. Wenn diese Erklärung das Wesen der Natur erschöpft, mufs entweder alles Ideelle geleugnet werden, oder auch mufs man annehmen, dafs es von aufsenher in die Natur gelange. Die Zweckmäfsigkeit der Natur durch Einwirkung eines göttlichen Verstandes zu erklären, heifst aber nach Schelling (Ideen. 2. Ausg. S. 63) nicht philosophieren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Und aufserdem bleibt das philosophische Hauptproblem nach, nämlich: *wie erkennen wir* das ganze System von Ursachen und Wirkungen, das die Welt bildet, — wie *entsteht uns* dieses System? Der Naturforscher lebt in der Natur als einer unmittelbar gegebenen Realität, die Naturphilosophie fragt aber, wie sie uns gegeben sein kann. (Vgl. Ideen. 2. Ausg. S. 4, 27 u. f.) Dasselbe Problem erhebt sich als Frage nach

der Entstehung der Sensibilität in der Natur. Wie kann der Organismus sein eignes Objekt werden? (Erster Entwurf. S. 174)[89]).

Es wird niemand bestreiten können, dafs hier ein wirkliches Problem vorliegt, und dafs es, vom Standpunkte der idealistischen Philosophie sowohl als von dem der realen Wissenschaft betrachtet, klar gestellt ist. Es müssen — wenn die geistige Seite des Daseins verständlich sein soll — in der Natur andre Kräfte wirken und andre Eigenschaften zu finden sein, als diejenigen, welche die mechanische Naturwissenschaft kennt und durch ihre Gesetze ausgedrückt hat. Schelling löst nun dies Problem auf die Weise, dafs die nämliche Doppelheit einer ins unendliche gehenden Kraft und einer begrenzenden Kraft, die Fichte im Bewufstsein nachgewiesen habe, in der ganzen Natur zu finden sein müsse. Da das Bewufstseinsleben auf Widerspruch (Duplizität) beruht, mufs auch die ganze Natur, aus welcher sich das Bewufstseinsleben entwickelt, entgegengesetzte Kräfte darbieten, nur in niedrigeren Potenzen, oder, um an Leibniz zu erinnern (vergl. System des transcendentalen Idealismus. S. 190), alle Kräfte der Natur sind vorstellende Kräfte von verschiedenem Grade. Die Materie ist schlummernder Geist, der Geist im Gleichgewicht, und der Geist ist die Materie im Werden. Schelling bleibt aber nicht bei einem solchen allgemeinen Prinzip oder Postulat stehen. Er glaubt, diejenigen Stufen, durch welche hindurch die Natur sich zum Geist erhebt, im einzelnen nachweisen zu können. Er geht von den geistigen Kräften aus und denkt sich diese in der Natur als in niedrigeren „Potenzen“ thätig. In einer Abhandlung *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (Sämtl. Werke. I, 4. S. 85 u. f.) hat er seine Methode klar ausgedrückt: „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, dafs man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, *depotenziert*, und mit diesem auf die erste Potenz reduzierten Objekt von vorne an konstruiert“. Man mufs also von den höheren Graden auf die niederen schliefsen. Schelling untersucht nicht, inwiefern dies möglich ist (da ein und dasselbe Objekt in seinen niederen Graden ja andre Zustands-

formen als in den höheren haben kann). Sein „Konstruieren" ist in der That denn auch eine poetisch-symbolische Auslegung, in welcher die Kräfte und Formen der Natur als stufenweise fortschreitende Annäherungen an das Bewufstseinsleben aufgefafst werden. Wie jeder metaphysische Idealismus stützt er sich auf die Analogie, traut dieser aber so sehr, dafs er mit ihr zur Grundlage eine „spekulative Physik" glaubt aufbauen zu können, die uns nicht nur die Ergebnisse der Naturwissenschaft in neuer Beleuchtung zeigen, sondern schliefslich sogar die Naturwissenschaft ersetzen soll. Die Natur könne nur „von innenher", nur wenn sie als der sichtbare Geist erschaut werde, verständlich werden. Durch Anlegung eines rein äufseren und empirischen Gesichtspunktes hätten Boyle und Newton die Physik verdorben, wie Bacon die Philosophie! Die mathematische Astronomie lehre uns ja nicht das eigentliche Wesen der Bewegungen der Planeten kennen! Das innerste Wesen der Naturerscheinungen läfst sich nämlich nach Schelling nicht dadurch verstehen, dafs eine mittels der andern erklärt wird, sondern dadurch, dafs sie alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde entstehen; hierin bestehe die Einheit der Natur. Der empirische Naturforscher erblicke nicht die symbolische Bedeutung der Naturerscheinungen, sondern das äufsere Symbol, und glaube, mit diesem alles erklärt zu haben. (Methode des akad. Studiums. Vorlesung XI: Über die Naturwissenschaft im allgemeinen.)

Das Romantische der Naturphilosophie Schellings liegt nicht im Probleme, so wie er dieses anfänglich stellt, sondern in der Kühnheit, mit welcher er durch seine symbolische Auslegung der Natur die mühseligen Versuche der Wissenschaft, die Natur durch den gegenseitigen Zusammenhang der einzelnen Erscheinungen zu erklären, zu ersetzen sucht. Er übersieht, dafs die Einheit der Natur sich wissenschaftlich nur mittels dieses von ihm verachteten Zusammenhanges konstatieren läfst. An diesem Punkte liegt der entscheidende Unterschied zwischen Schellings Naturphilosophie und solchen Denkversuchen wie denen des Spinoza und des Leibniz, die gerade den realen Zusammenhang zu Grunde legten. Nicht einmal als letzter Bestätigung glaubt Schelling der Empirie be-

nötigt zu sein: da die spekulative Konstruktion den inneren Typus aller Dinge darstelle, der wegen des gemeinschaftlichen Ursprunges einer und derselbe sein müsse, genüge sie sich selbst und vermöge bis in Regionen vorzudringen, von denen die Erfahrung durch unübersteigliche Schranken ausgeschlossen sei!

Betrachten wir Schellings Versuch, den Geist in der Natur nachzuweisen, ein wenig im einzelnen. — Die verschiedenen Erscheinungen und Kräfte sollen als aufsteigende Potenzen nachgewiesen werden. Und zugleich soll auf jeder Stufe, in jeder Potenz ein Widerspruchs- (oder Duplizitäts- oder Polaritäts-) verhältnis als niederer Grad desjenigen Widerspruchsverhältnisses, das im Bewufstsein zwischen Subjekt und Objekt (Ich und Nicht-Ich) auftritt, nachgewiesen werden. Die Begriffe *Potenz* und *Polarität* sind die Grundbegriffe der Schellingschen Naturphilosophie. Mittels derselben konstruiert er das Schema, in welchem die verschiedenen Naturerscheinungen ihren Platz erhalten. Interessant ist es, zu sehen, dafs Schellings romantischer Versuch, eine spekulative Naturlehre zu geben, ebenso wie die exakte Naturwissenschaft alle qualitativen Unterschiede in quantitative auflöst. Schelling selbst hat auf diese Ähnlichkeit der „Naturphilosophie“ mit der Atomistik aufmerksam gemacht und will wegen derselben seine Lehre dynamische Atomistik nennen. Der Unterschied ist der, dafs während die mechanische Atomistik alles durch ein Verhältnis materieller Teile erklärt, die „Naturphilosophie“ alles durch ein Verhältnis unter Kräften erklärt. An Klarheit und Strenge in der Anwendung des allgemeinen Gedankens steht Schelling aber weit hinter der Atomistik zurück. Das allgemeine Schema, das er sich mittels der Begriffe der Potenz und der Polarität konstruiert hat, füllt er auf höchst willkürliche Weise aus, oft durch reines Spiel mit Wörtern, so dafs die Benennung „Naturphilosophie“ in wissenschaftlichen Ohren mit Recht einen übeln Klang erhalten hat. Es ist indes von historischem Interesse, eine Übersicht über Schellings Natursymbolik zu gewinnen.

Im absoluten Prinzipe (dem *Urgrund*), das allen Dingen zu Grunde liegt, ist absolute Einheit des Subjekts und Objekts

enthalten. An keinem Punkte des Daseins ist diese Einheit aufgehoben; bald kann aber der eine, bald der andre Pol das Übergewicht haben: auf diesem quantitativ verschiedenen Verhältnisse zwischen den Polen beruht der Unterschied der verschiedenen Potenzen. In der *Natur* hat der objektive, im *Geiste* aber der subjektive Pol das Übergewicht. Wenn das Absolute sich durch A = B darstellen läſst (indem A das Subjekt, B das Objekt bedeutet), kann die Natur durch A = $^{+}$B, der Geist durch $^{+}$A = B dargestellt werden (indem das Pluszeichen den vorherrschenden Pol angibt). In der Natur sind drei Potenzen zu unterscheiden. Die erste tritt in den elementaren, attraktiven und repulsiven Kräften auf, welche das Weltgebäude zusammenhalten: *die Schwerkraft* ist der charakteristische Ausdruck dieser ersten Potenz. Im *Lichte,* wie auch in dem Magnetismus, der Elektrizität und dem chemischen Prozesse — der zweiten Potenz —, äuſsert sich eine Verbindung des durch die sondernden Kräfte Isolierten, die schon gleichsam eine Andeutung dessen gibt, was der Prozeſs des Erkennens auf dem geistigen Gebiete ist. Im *organischen Leben* — der dritten Potenz — tritt eine Welt im kleinen auf, ein System von Prozessen, die sich gegenseitig sowohl Zweck als Mittel sind, und in deren Empfindungsvermögen (Sensibilität) der Geist der Natur zuletzt seine Schranken durchbricht. Die Potenzen des *Geistes* erscheinen als die drei Thätigkeiten *des Erkennens*, *des Handelns* und *der Kunst.* In der künstlerischen Anschauung fand Schelling die höchste Form des Geisteslebens, als er sein „System des transcendentalen Idealismus“ schrieb. „Die Kunst ist das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äuſserlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewuſstlose im Handeln und Produzieren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewuſstsein. Die Kunst ist ebendeswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muſs. Die

Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche.“ (System. S. 475.) — Konsequent ist es, daſs ein Philosoph, der sein System mittels poetischer Symbolik erbaut, zuletzt die Kunst als das Höchste proklamiert. Ihm, wie Novalis, ist alles eigentlich Poesie; der Naturprozeſs ist eine unbewuſste Poesie, die mit Bewuſstsein in dem Menschen und für diesen zum Durchbruch gelangt.

Es war Schellings Meinung nicht, daſs die Natur in buchstäblichem Sinne die Vorgeschichte des Geistes sei. Seine Naturphilosophie unterscheidet sich von der modernen Entwickelungslehre nicht nur durch Geringschätzung des mechanischen Zusammenhangs, sondern auch — was hiermit übrigens in Verbindung steht — durch Bestreitung eines *faktischen* Übergangs aus einer „Potenz“ in die andre. Es entsteht nicht eine Stufe aus der andern, sondern die produzierende Wirksamkeit der Natur oder des Absoluten, die nicht selbst, sondern nur mittels ihrer Erzeugnisse in der Erfahrung zum Vorschein kommt, erreicht ihre völlige Entfaltung nur durch eine Reihe von Formen hindurch. Jede einzelne dieser Formen entspringt aus dem unendlichen Produzieren selber, nicht aber aus andern Formen. Es gibt im Absoluten eine ewige Einheit des Subjekts und Objekts, die sich nicht durch die Potenzen der Natur und des Geistes hindurch zu entwickeln braucht, welche nur ihre verschiedenen Abspiegelungen im Medium der Erfahrung sind. Dieser Schellingsche Standpunkt, den im wesentlichen auch Goethe einnahm, war in vielen hervorragenden Naturforschern der vorherrschende, welche die Verwandtschaft der Naturformen erblickten, sich aber nicht mit dem Gedanken einer wirklichen Abstammung versöhnen konnten. Die Verwandtschaft bestand ihnen im Innern der Natur, in der schaffenden Phantasie der Gottheit, oder wie sie es nun ausdrücken mochten, nicht aber unter den wirklichen, existierenden Gruppen der Naturwesen selbst. Agassiz, Darwins berühmtester Gegner, huldigte einer derartigen Ansicht; in der dänischen Litteratur wurde sie von J. C. Schiödte vertreten. Sie war eine idealistische und keine realistische Entwickelungslehre.

b. Das religionsphilosophische Problem.

Wie bereits erwähnt, trat an einem gewissen Punkte in Schellings Entwickelung ein innerer Streit und bald darauf ein Stocken ein. Schon in früher Jugend war er produzierend aufgetreten; seine erste philosophische Schrift verfaſste er im 19. Lebensjahre. Die Periode der Romantik bietet nicht wenige Beispiele eines solchen frühreifen und frühgehemmten Produktionsvermögens dar. Bei Schelling hing der Streit und die Stockung teils damit zusammen, daſs der von ihm eingeschlagene Weg ihn nicht weiter führen konnte, als er gekommen war, teils damit, daſs sich ihm ein neues Problem darstellte, teils endlich auch mit rein persönlichen Verhältnissen.

Das neue, zum Vorschein kommende Problem war das religiöse. Wie wir sahen, rief Novalis' religiöser Enthusiasmus in Schelling eine entgegengesetzte Stimmung hervor. Während der Jenaer Periode nahmen die Natur und die Kunst ihn zu sehr in Anspruch, als daſs die mehr praktischen Probleme hätten in ihm entstehen können. In einem Briefe aus dem Anfang des Jahres 1806 sagt er: „In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daſs die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um welchen sich alles bewegt". (Aus Schellings Leben. II. S. 78.) Es war einer seiner Schüler, der ihn bewog, sich mit dem religiösen Problem zu beschäftigen. Eschenmayer behauptete in einem interessanten Werkchen (*Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803), die Religion sei eine Sphäre, die höher liege als die Philosophie. Denn selbst wenn die Philosophie alle Gegensätze zu überwinden und das Absolute als die höchste Einheit nachzuweisen wisse, erübrige die Frage, wie die Gegensätze, die verschiedenen Potenzen, denn entstünden, und diese lasse sich nur durch den Glauben an einen erschaffenden Gott beantworten. Die Philosophie sei nicht imstande, das Dasein einer endlichen, in Gegensätze gespaltenen Welt zu

begründen, einer Welt der Differenzen und Potenzen, die von der absoluten Einheit, in welcher die Spekulation das Höchste erblicke, verschieden sei. Schelling erkannte an, dafs die Differenzierung ein grofses Problem enthalte, blieb aber dabei, dafs dieses Problem sich in der Philosophie lösen lassen müsse. Die Philosophie müsse erweitert werden; es liege aber kein Grund vor, Religion und Philosophie als zwei durchaus verschiedene Dinge aufzufassen. Er behauptet, dafs es allerdings unmöglich sei, Differenz aus Identität, Vielheit aus Einheit abzuleiten: eben deshalb habe er ja in seiner Philosophie behauptet, der Gegensatz (die Differenz, die Vielheit) sei ein ebenso ursprüngliches Prinzip wie die Einheit. Eine *lebendige* Einheit sei eine solche, welche die Gegensätze, wie grofse Spannung auch unter ihnen stattfinden möchte, nicht aufser sich, sondern in sich habe. In dem Werke *Philosophie und Religion* (1804), das er schrieb, nachdem er aus Jena nach Würzburg gezogen war, erkennt er an, dafs sich in der Natur und der Geschichte Kräfte regten, die eine solche starke Spannung andeuteten, welche sich nicht aus der Idee der absoluten Einheit ableiten lasse, — eine Spannung, die durch die verschiedenen Stufen der Natur und der Geschichte in Harmonie gebracht werden müsse. Vorher hatte er die Natur die Odyssee des Geistes genannt; jetzt gebraucht er diesen Ausdruck auch von der Geschichte. Das Unbändige und Irrationelle der Natur und der Geschichte bezeugt nach ihm einen Abfall von der Idee, eine eingetretene Disharmonie, die eine Versöhnung erheischt. Gegen Eschenmayer, wie wenige Jahre später in einer Streitschrift gegen Fichte behauptet er jedoch, dafs solcher Gegensatz und Streit notwendig sei, damit das Leben und die Harmonie entstehen könnten. Ohne Gegensatz kein Leben. Diese Gedanken fanden, namentlich nachdem er sich in München niedergelassen hatte, durch das Studium der alten Mystiker, vorzüglich des Jakob Böhme, Nahrung, wie denn Böhme um diese Zeit überhaupt eine Renaissance fand: St. Martin und Franz Baader erneuerten seinen Gedankengang in Frankreich und Deutschland. In der bedeutendsten und geistreichsten Schrift aus Schellings religionsphilosophischer Periode, den *Philosophischen Untersuchungen*

über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) sucht Schelling zu zeigen, daſs es nur dann, wenn man einen ursprünglichen Gegensatz im Absoluten, im Wesen der Gottheit, einen dunklen, irrationellen Grund annehme, der eben durch die Lebensentwickelung des göttlichen Wesens zur Läuterung und Harmonie gelange (wie in seiner Philosophie gelehrt werde), berechtigt sei, Gott als ein persönliches Wesen aufzufassen. Seiner Naturphilosophie mit ihren stufenweise aufsteigenden Potenzen legt er hier religiöse Bedeutung bei. Persönlichkeit entwickelt sich nur durch den Kontrast mit einer Naturgrundlage und mit dieser als Basis, durch Streit mit entgegengesetzten Kräften. Die endlichen Wesen haben diesen Kontrast, diese Basis *auſser sich.* Soll das unendliche Wesen Persönlichkeit besitzen, so muſs es dieses gegensätzliche Verhältnis *in sich* haben: es muſs etwas in Gott vorhanden sein, das an und für sich nicht Gott ist, aber Gott werden kann. Der Theismus, sagt Schelling in einer Streitschrift gegen Jacobi, läſst sich auf dem Boden des Naturalismus aufbauen; aus einem reinen Theismus, aus dem aufgeklärten Gott des Rationalismus, oder aus dem naturlosen Gott der gewöhnlichen Theologie ist es jedoch unmöglich, das Dasein der Natur zu begründen. *Gegebene* Gegensätze lassen sich überwinden — und hierin besteht das Leben; aus einer reinen Einheit lassen sich gegebene Gegensätze aber nicht erklären. In der ursprünglichen Differenz sieht Schelling — fortwährend Böhmes Fuſsstapfen folgend — den Anfang des Bösen. Wenn der Mensch dem tiefen Triebe zum Egoismus, zu losgetrennter Selbstbehauptung gehorcht, befolgt er einen Willen, der auf den ersten Grund der Dinge zurückführt. Alles Böse besteht in einem Streben, zu dem Chaos zurückzukehren, aus welchem die Naturordnung hervorgegangen ist. Und somit wird es verständlich, daſs die Natur uns stets ein Übriggebliebenes zeigt, das dem Verstande undurchschaulich ist und sich nicht unter bestimmte Gesetze zurückführen läſst — das nicht ganz verschwundene alte Chaos. Ohne Chaos, ohne Streit und Auflösung gibt es aber keine wirkliche Einheit; ohne Zwietracht offenbart sich die Liebe nicht. Hätte Gott dem Bösen vor-

beugen sollen, so müſste er seine eigne Persönlichkeit aufgehoben haben: damit das Böse nicht sein sollte, müſste Gott selbst nicht sein! —

Schellings merkwürdiges Werk, eine Mischung von Tiefsinnigkeit und Phantasterei, besitzt dadurch philosophisches Interesse, daſs es ein Irrationelles zugibt, d. h. ein Etwas, das dem Denken, welches Schelling kannte und auszuüben wuſste, undurchdringlich ist, und daſs es in sofern feststellt, daſs die spekulative Philosophie ihr Ziel nicht zu erreichen vermag, sondern der kritischen Philosophie das Zugeständnis machen muſs, daſs die Erkenntnis ihre Grenzen hat. Es verkündet in soweit eine Reaktion gegen die Spekulation und hat einen gewissen realistischen Charakter. Es bietet noch das andere Interesse, daſs es eine neue Erörterung des Gottesbegriffes einleitet und die Bedingungen untersucht, unter welchen ein absolutes und unendliches Wesen als Persönlichkeit aufgefaſst werden kann. Mit Bezugnahme auf Böhmes Satz: ohne Gegensatz kein Bewuſstsein, wird nun ein Gegensatz *innerhalb* des Wesens Gottes postuliert als Bedingung, um Gott als Persönlichkeit auffassen zu können. Auf diesen Gedanken baut der *philosophische Theismus*, so wie er später auf Grundlage der von Schelling wieder aufgenommenen Böhmeschen Ideen von hervorragenden Denkern wie C. H. Weiſse (1801—1866) (in dem Werke *Das philosophische Problem der Gegenwart.* 1842, und nachmals in seiner *Philosophischen Dogmatik.* 1855—62) und Hermann Lotze entwickelt wurde. — Die Schwierigkeit des philosophischen Theismus besteht darin, daſs der Gegensatz, dessen Überwindung die Bedingung der Persönlichkeit Gottes ist, wenn er ein innergöttlicher, im eignen Wesen Gottes liegender ist, nicht so recht ernstlich genommen werden kann. Der Kampf wird dann nur ein Spiel, ein göttlicher Scherz. Dasjenige persönliche Leben, das wir kennen, und von dem allein wir uns einen Begriff zu bilden vermögen, muſs mit *äuſseren* (nicht selbstgeschaffenen) Schranken kämpfen; ein persönliches Leben, dessen innere Kräfte nicht fortwährend durch äuſsere Verhältnisse teils genährt, teils gehemmt würden, ist uns undenkbar. Was namentlich Schelling betrifft, so war es nicht einmal seine Meinung, es solle in der Gottheit ein

successiver Prozefs vorgehen; der Streit gehe dem Frieden nicht *voraus;* in Gott sei kein Erstes und kein Letztes, sondern ein ewiger Kreislauf. Hierdurch wird das Ganze denn erst recht unverständlich; jeder Versuch, einen solchen ewigen Kreislauf zu denken, mufs schliefslich Schwindel verursachen. Schon Arnauld wies in seiner Kritik der Lehre Descartes' von Gott als Ursache seiner selbst (siehe den ersten Band vorliegenden Werkes S. 246) den Widerspruch hierin nach. Weifse sah denn auch klar, dafs der ganze Gedanke erst dann Sinn erhalten könnte, wenn man eine wirkliche, historische, im Laufe der Zeiten vorgegangene Entwickelung des Wesens Gottes annähme. Dies widerstreitet aber dem Begriffe Gottes als des absoluten Wesens, und die Schwierigkeit des philosophischen Theismus wird hierdurch also nicht vermindert[40]). —

Wir sahen den Wendepunkt in Schellings philosophischer Produktion. Bald darauf tritt das Stocken ein. Am Schlusse der Abhandlung von 1809 verspricht er eine Darstellung der Geistesphilosophie auf der jetzt erworbenen Grundlage. Trotz verschiedener Anläufe und sogar ziemlich lärmender Ankündigungen unterblieb indes die Erfüllung dieses Versprechens. Seine Produktivität war gehemmt. Vielleicht stand es mit dem Verluste seiner geistreichen Gattin in Verbindung, dafs sich eine hypochondrische Stimmung seiner bemächtigte. Viel trug aber jedenfalls auch Hegels Auftreten und siegreiches Vordringen auf dem philosophischen Gebiete dazu bei, dafs Schelling sich zurückhielt. In Erlangen und München formte er seine Religionsphilosophie im stillen durch Vorlesungen aus, und was von ihm an die Öffentlichkeit kam, waren fast nur bittre Ausfälle gegen den siegreichen Nebenbuhler zu Berlin. Als nach Hegels Tode die sogenannte Linke seiner Schule mit Straufs und Feuerbach an der Spitze aus seiner Lehre radikale Konsequenzen in religiöser Beziehung zog, folgte Schelling dem Rufe des romantischen Königs Friedrich Wilhelm IV (1841), um als eine Art philosophischen Erlösers aufzutreten. Jetzt erwartete man eine Veröffentlichung der Gedanken, die ihn so lange beschäftigt hatten. Sein Auftreten in Berlin wurde aber ein Fiasko. Im Druck erschien seine Lehre erst nach seinem 1854 eingetretenen Tode. Sie besteht aus einer

Philosophie der Mythologie und einer *Philosophie der Offenbarung* und sucht zu zeigen, wie jene Odyssee des Geistes, jene fortschreitende Versöhnung und Harmonisierung der unruhigen und streitigen Kräfte während der Entwickelung des religiösen Bewufstseins vorgeht. Ein und derselbe Prozefs erstreckt sich durch die Mythologien hindurch ins Christentum und durch die Entwickelung des Christentums zur freien Religion hindurch. Im einzelnen hat diese Darstellung kein Interesse[41]; Schelling behandelt religionsgeschichtliche Thatsachen nicht weniger willkürlich als in seiner Jugend naturwissenschaftliche Thatsachen, und seine Ideen vermissen in seinen späteren Jahren die titanische Kühnheit und die romantische Stimmung, die so viele seiner Jugendgedanken auszeichneten.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

a. Charakteristik und Biographie.

Goethe charakterisierte in einem Gespräche mit Eckermann (17. Februar 1831) das Verhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Teile des Faust folgendermafsen: „Der erste Teil ist fast ganz subjektiv; es ist alles aus einem befangenern, leidenschaftlichern Individuum hervorgegangen. Im zweiten Teile ist fast gar nichts Subjektives, es erscheint hier eine höhere, breitere, hellere, leidenschaftslosere Welt.“ Die deutsche Philosophie bietet in ihrer Entwickelung seit Kant durch die verschiedenen Systeme hindurch eine Parallele der Verschiedenheit dar, die Goethe zwischen den beiden Teilen seines grofsen Werkes fand. Subjektives Forschen und Trachten, mit scharfer Unterscheidung des Ideals von der Wirklichkeit bildet den Anfang mit Kant und Fichte und wird zum Teil von Schelling fortgesetzt. Und in Hegels System erfolgt der Abschlufs durch eine Versöhnung mit der Wirklichkeit mittels der Vertiefung in deren verschiedene Regionen, indem dasjenige, was dort als fernes Ideal vorschwebte und gesucht wurde, nun eben als der Kern der Dinge gefunden sein soll. Was Goethe durch den zweiten Teil des Faust ausdrücken wollte: die durch geschichtliche Erfahrung und treues Arbeiten

errungene Versöhnung mit der Wirklichkeit, war dasselbe, was Hegel im Gegensatz zur kritischen Philosophie und zur Romantik durch sein System ausdrücken wollte. Und auch in einer andern Beziehung ist die Parallele passend, indem die Übergänge und Einzelheiten des Hegelschen Systems oft dem Verständnisse nicht weniger als die des zweiten Teiles des Faust grofse Schwierigkeiten bereiten.

Was dem Leser der Schriften Hegels zuerst auffällt, sind aufser dem abstrakten Charakter seiner Entwickelungen die vielen technischen Ausdrücke, mit denen er operiert. Besonders diese wirken abschreckend auf moderne Leser. Wer aber imstande ist, durch diese äufsere Hülle zu dringen, wird ein andres Merkmal gewahr, das sich in den Vordergrund stellt, und das diesen Platz einnehmen mufs, wenn Hegels Physiognomie als Denker mit historischer Gerechtigkeit wiedergegeben werden soll. Dies ist das grofse Interesse für den Inhalt des Geisteslebens unter allen Formen und auf allen Stufen. Trotz seiner spekulativen Methode und seiner abstrakten Darstellungsform war Hegel dennoch eine realistische Natur. Er fühlte ein lebhaftes Bedürfnis, sich in die objektiven Mächte des Lebens zu vertiefen. Sein Denken wollte die Fülle des Lebens wiederdenken, wollte diese in die Form des Gedankens umsetzen. Damit der reiche Inhalt das Eigentum des Denkens werde, mufste er zu einem Kreise von Gedanken gestaltet werden, in welchem die einzelnen Glieder ebenso innig aneinander geknüpft sein mufsten wie die einzelnen Momente des Daseins, indem kein einzelnes von diesen sich berühren läfst, ohne den ganzen Kreis erzittern zu machen. Mittels seiner dialektischen Methode glaubte Hegel einen solchen Gedankenkreis darstellen zu können. Es erging ihm hier aber so tragisch, dafs gerade diese Methode, die ihm der Weg war, um das Höchste auf dem Gebiete des Denkens zu erreichen, seinen Gedanken verwehrte, eine Form und eine Begründung zu gewinnen, die ihnen die bleibende Bedeutung hätten verleihen können, welche sie verdienen.

Hegel wurde den 27. August 1770 in Stuttgart geboren und studierte zu gleicher Zeit wie der fünf Jahre jüngere Schelling Theologie in Tübingen. Aufser der Theologie betrieb

er Naturwissenschaft und Philosophie; namentlich fühlte er sich von Rousseau und Kant angezogen. Schon frühzeitig hegte er grofses politisches Interesse, und ebenso früh entstand in ihm die Bewunderung für das klassische Altertum, die er mit dem Dichter Hölderlin, seinem Freunde, teilte. Während seines Aufenthalts in Bern 1793—96 als Hauslehrer setzte er seine Studien fort. Religionsphilosophische Entwürfe aus dieser Zeit gehen in entschieden rationalistischer Richtung. Sein fortwährendes politisches Interesse bekundete sich dadurch, dafs er die Finanzverfassung des Kantons Bern bis in die kleinsten Einzelheiten studierte. Die Produktionen seines Freundes Schelling flöfsten ihm Bewunderung ein; sich selbst erklärte er noch für einen Lehrling. Zum selbständigen Denker reifte er in Frankfurt an, wo er sich 1796—1800 ebenfalls als Hauslehrer, aber unter freieren und günstigeren Verhältnissen aufhielt. Hier entstand seine Philosophie. In einem Briefe an Schelling (2. Nov. 1800) schreibt er, dafs das *Ideal* des Jünglingsalters sich in ihm zugleich in ein *System* umwandeln mufste — eine seiner Person und seiner Philosophie charakteristische Äufserung. Was sein Ideal war, ist aus Aufzeichnungen aus dieser Periode zu ersehen, die zuerst von *Rosenkranz* (Hegels Leben. Berlin 1844), später von *Haym* (Hegel und seine Zeit. Berlin 1857) veröffentlicht wurden. Seine Studien der Geschichte, namentlich der Geschichte des Staatslebens und der Religion, hatten ihn dazu geführt, diejenigen Völker und diejenigen Zeiten zu preisen, in welchen die Menschen gänzlich und völlig in gemeinschaftlichen grofsen Gedanken lebten, die ihnen den Kern des Daseins offenbarten. Im Griechentum und im Christentum fand er Kulturformen, die jede für sich dieses Merkmal darboten. Der Einzelne habe sich hier nicht als ein von der Totalität abgetrenntes, abgeschnittenes Glied gefühlt, sei nicht mit subjektiver Kritik gegen die Totalität aufgetreten, sondern von dieser beseelt worden und in ihr aufgegangen. Diese harmonischen Zeiten seien vorbei. Wie innig Hegel auch mit Hölderlin in der Begeisterung für das Antike übereinstimmte (in einem Gedichte: „Eleusis" hat er diesem Gefühle Luft gegeben), und wie eifrig er sich auch in das Studium der mittelalterlichen Mystik ver-

tieft hatte, war er doch darüber im reinen, dafs diese Zeiten sich nicht erneuern liefsen. Das Ideal, nach welchem er spähte, war das Erscheinen einer solchen neuen Form des Geisteslebens. Er fühlte sich der subjektiven, kritischen, rationalistischen und revolutionären Richtung der Zeit ebenso überdrüssig, wie Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“, und dieser Überdrufs lag ja eigentlich der ganzen romantischen Bewegung zu Grunde. Wenn nun aber proklamiert wird, das Ideal müsse in System umgesetzt werden, so hat dies für Hegel den Sinn, dafs ein abgeschlossener Gedankenzusammenhang das blofse Suchen der kritischen Philosophie und das launenhafte Verhältnis der Romantik zur Realität ersetzen müsse. Die Gefahr und die Schwierigkeit eines solchen Übergangs liegen darin, dafs während das Ideal das Ferne, den Mangel an Abschlufs, den offenen Horizont bezeichnet, das System zusammenhängendes und abschliefsendes Verständnis geben soll. Beim Umsatz geschieht es dann leicht, dafs das Ideal sich entweder der Realität zu sehr anbequemt, oder dafs die Realität nach dem Ideale umgedeutet wird. Und an beiden Mifslichkeiten wird Hegels System leiden müssen. Derjenigen Wirklichkeit, die er als Offenbarung eines idealen Inhalts nachweist, hat er selbst vorher gar zu oft eine idealistische Umdeutung gegeben. Sein ganzes System fufst deshalb entschieden auf dem Boden der Romantik.

Seit 1801 war Hegel als Professor in Jena thätig. Die Jenaer Universität war von der Zeit an, da Reinhold als Vorkämpfer der Kantschen Philosophie auftrat, der Herd der philosophischen Bewegung. Hier wirkten Schiller, Fichte und Schelling; hier studierten während derselben Jahre auch Herbart und Fries. — Eine Zeitlang arbeiteten Hegel und Schelling zusammen. Sie gaben eine Zeitschrift heraus, in welcher Hegel gegen die „Reflexionsphilosophie“ polemisierte, die nicht imstande sei, sich zur Idee von der absoluten Einheit des Subjekts und des Objekts zu erheben und alles in dem Lichte dieser Idee zu erschauen. Diese Kritik betraf namentlich Kant, Fichte und Jacobi. Die Wege trennten sich aber wegen der verschiedenen Geistesrichtung der beiden Männer. Schellings Stärke war die Intuition, der kräftige Griff, die grofse

Andeutung; die ruhige Ausführung der Einzelheiten war nicht seine Sache. Und die schnelle Erwerbung eines neuen Standpunktes war — während seiner ganzen Jugend — auch von dessen schnellem Aufgeben begleitet. Hegel entwickelte sich nur langsam; aber von dem Augenblicke an, da sein System ihm in den grofsen Zügen dastand (1800), wurde es nicht geändert, und seitdem wandte er sein ganzes Leben an, um dieses System der Methode gemäfs, die er für die richtige hielt, weiter auszuführen. Ebenso wie er mit der „Reflexionsphilosophie" gebrochen hatte, weil diese die dualistische Lehre von dem Subjekt und der Realität aufstellte, ebenso brach er mit Schelling, weil dessen Denken an Formlosigkeit litt, dessen Methode der Festigkeit ermangelte. Der Bruch wurde in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* (1807) verkündet. In Schellings Philosophie, sagt er hier, erscheint das Absolute als die Nacht, worin alle Kühe schwarz sind, indem es als Einheit oder Identität aller Unterschiede geschildert wird. Schelling erkenne allerdings die Gegensätze an, da er ja mit dem Schema der Polarität operiere; dies sei aber eben ein blofses Schema, das der wirklichen Entwickelung ihr Recht nicht widerfahren lasse. Schelling sei wie ein Maler, der auf seiner Palette nur zwei Farben habe und glaube, mit diesen alle Dinge wiedergeben zu können. Es komme darauf an, zu zeigen, wie die verschiedenen Elemente des Daseins mit innerer Notwendigkeit ineinander übergingen. Erst durch diesen innigen Zusammenhang aller Dinge der Welt werde es klar gemacht, dafs das Absolute kein totes Sein, keine ruhende Einheit sei, sondern Prozefs, Leben, Geist. Hegel fordert hier die dialektische Methode; sie enthält, wie unten nachgewiesen wird, eigentlich sein ganzes System in sich. In der „Phänomenologie des Geistes" will er eine Einleitung des Systems geben, indem er zeigt, wie sich das gewöhnliche Bewufstsein zum spekulativen Bewufstsein entwickelt, sich durch verschiedene Stufen oder Formen bis zu der Erkenntnis erhebt, dafs die Wahrheit weder totes Sein (Substanz) noch blofse Subjektivität, sondern eine lebendige Einheit von beidem ist, — eine Erkenntnis, zu welcher das individuelle Bewufstsein nun um so leichter gelangen kann, da „der Weltgeist die Geduld gehabt,

diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen". (Phänomenologie. Vorrede.) Der Entwickelungsgang, den dieses in seiner Art einzige Werk schildert, ist also der des Individuums und zugleich der der Gattung; es wird gleichzeitig eine Psychologie und eine Kulturgeschichte gegeben — und in der Darstellung sind beide dergestalt miteinander verwoben, dafs man häufig nicht weifs, welche derselben man vor sich hat.

Die Schlacht bei Jena und ihre Folgen veranlafsten Hegel, nach Süddeutschland auszuwandern. Er lebte dermafsen in spekulativen Gedanken, dafs diese Katastrophe sein patriotisches Gefühl nicht zu erregen vermochte. Am Tage vor der Schlacht hatte er sogar mit Interesse und spekulativer Neugier den Kaiser, „diesen Weltgeist zu Pferde", zum Rekognoszieren ausreiten sehen. Er fühlte sich nur als Zuschauer eines welthistorischen Schauspiels und war nur darauf bedacht, ein ruhiges Plätzchen zu finden. Eine Zeitlang war er in Bamberg als Redakteur thätig. Darauf wurde er Rektor des Gymnasiums in Nürnberg (1808—16). Hier gab er sein Hauptwerk, die *Wissenschaft der Logik* heraus (1812—16), eine Darstellung aller wissenschaftlichen Grundbegriffe, nach der dialektischen Methode entwickelt. Natürlich mufste der Wunsch in ihm entstehen, wieder an einer Universität in Thätigkeit zu kommen. 1816—18 war er Professor in Heidelberg, wo er die *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* herausgab (1817), und während seiner letzten Lebensjahre wirkte er an der Universität in Berlin, wo seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erschienen (1821). Während der Berliner Periode stand er auf dem Gipfel seines Einflusses, teils wegen seiner grofsartigen Systematik, die dem gesamten geistigen Inhalte der Zeit einen weiten und lebendigen Rahmen darzubieten schien und deshalb bald eine grofse Schule um ihn sammelte, teils wegen seines rechts- und religionsphilosophischen Konservatismus, der den Gewalthabern gelegen kam. Es war damals die Zeit der nichterfüllten politischen Versprechungen und der kirchlichen

Reaktion in Deutschland, und dennoch dozierte Hegel die ideale Wahrheit der bestehenden Staatsordnung und der herrschenden Religion! Auf wie wenig ansprechende Weise diese Tendenz Hegels auch zum Ausdruck kam, — namentlich in seinen Ausfällen gegen oppositionell gesonnene Denker, die unter dem Unwillen der Gewalthaber leiden mufsten, — so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, dafs sein Konservatismus aus seiner idealistischen Auffassung entsprang. Es war seine Überzeugung, dafs die Idee nicht zu ohnmächtig sei, um die Wirklichkeit, und zwar nicht nur die Natur, sondern auch den Staat durchdringen zu können: „Von der Natur gibt man zu, dafs die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, dafs der Stein der Weisen irgendwo *in der Natur selbst* verborgen liege, dafs sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, *wirkliche* Vernunft zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, soll nicht des Glücks geniefsen, dafs es die Vernunft ist, welche in der That in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll *gottverlassen* sein!“ (Phil. des Rechts. Vorrede.) Diese Überzeugung erklärt seine Entrüstung gegen diejenigen, die mehr Vernunft zu besitzen glaubten, als sich im Staate historisch entwickelt habe. An diesem Punkte steht Hegel der sogenannten historischen Schule nah, welche die Rechtsordnung als ein über alles individuelle Reflektieren und Wollen erhabenes historisches Werk betrachtet. Er äufserte sogar, die Philosophie komme immer zu spät, um uns zu belehren, wie die Welt sein sollte. Der Gedanke sei das letzte Produkt des Weltprozesses. Wenn die Reflexion erwache, sei es ein Anzeichen, dafs eine historische Lebensform abgeschlossen sei. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug!“ — Hegels Konservatismus hätte ihn eigentlich dazu führen müssen, der empirischen Methode weit gröfseres Gewicht beizulegen, als dies von ihm geschah. Denn wenn der Gedanke immer hinterher kommt und das Neue nicht antizipieren kann, wie ist es dann möglich, die Wahrheit auf dem Wege des reinen Denkens, der dialektischen Methode zu finden?

Hegel starb den 14. November 1831 an der Cholera. Wenige Jahre später gaben seine Schüler seine sämtlichen Werke heraus, zum Teil nach Vorlesungsmanuskripten (Religionsphilosophie, Ästhetik, Geschichte der Philosophie u. s. w.).

b. Die dialektische Methode.



Was Hegel das Dialektische nennt, ist ihm 1) eine Eigenschaft aller unsrer Gedanken, welche bewirkt, dafs der einzelne Gedanke mit Notwendigkeit zu andern führt, zugleich aber 2) eine Eigenschaft der Dinge, welche bewirkt, dafs das einzelne Ding notwendig mit andern zusammengehört. Deshalb kann seiner Ansicht nach der Weg, auf welchem der Gedanke zur Wahrheit gelangt, zugleich das innerste Leben des Daseins unmittelbar ausdrücken. Indem wir das Dasein denken, denkt das Dasein in uns.

1) Da jeder Begriff begrenzt ist, führt er bei konsequentem Durchdenken zu seinem Gegenteil, seiner Negation. Seine Durchführung ist seine Aufhebung. Durch die Negation entsteht aber ein neues Positives: denn was negiert wird, ist nur der bestimmte, begrenzte Inhalt, nicht aber aller Inhalt überhaupt. Die Negation bedeutet also, dafs ein neuer Begriff in Kraft tritt. Indem dieser neue Begriff aber durch das Verhältnis zum vorhergehenden und die Erinnerung an denselben bestimmt ist, wird er reicher als letzterer. Der Begriff, der gebildet wird, enthält den vorigen, in einem gröfseren Zusammenhang aufgenommenen. Die Negation ist nun eine *Aufhebung* auch in dem Sinne, dafs der negierte Begriff in eine höhere Einheit erhoben wird. Es entsteht eine Einheit der Gegensätze, die sowohl den gesetzten Begriff als dessen Gegenteil umfafst. „In diesem Wege," sagt Hegel in der Einleitung der Logik, „hat sich nun auch das System der Begriffe zu bilden, und in unaufhaltsamem, reinem, von aufsen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden." — Das Hegelsche System entfaltet sich deshalb durch Dreiheiten, indem jeder aufgestellte Begriff negiert wird, und darauf die Einheit der Gegensätze, die höhere Einheit, welche sowohl die Position als die Negation umfafst, aufgestellt wird, — um wieder dem

nämlichen Prozesse unterworfen zu werden. Fangen wir mit dem abstraktesten aller Gedanken, dem Begriffe des Seins an, so schlägt dieser Gedanke in den Gedanken des Nichts um, weil das reine, ununterschiedene Sein ohne Inhalt und Bestimmung dasselbe ist wie Nichtsein. Durch Verbindung beider Gedanken erhält man den Begriff des Werdens; denn das Werden ist sowohl das Sein als das Nichtsein, da es der Übergang aus einem Zustand in einen andern ist. Der Begriff des Werdens führt aber wieder zum Begriffe der Eigenschaften, welche entstehen oder aufgehoben werden u. s. w.

2) Diese vorwärtstreibende Dialektik ist nun aber der Ausdruck der Selbstentwickelung des Daseins. In unserm Denken schlägt der Puls des Daseins selbst, und zwar mit dem nämlichen Rhythmus wie überall sonst. Jede endliche Erscheinung deutet infolge ihrer Begrenzung über sich selbst hinaus, ist nur ein Moment des gesamten grofsen Zusammenhangs. Bei der Behauptung dieser objektiven Dialektik hat Hegel, wie es aus der Anwendung im einzelnen ersichtlich ist, besonders zwei Erfahrungen vor Augen. Erstens den Übergang der Gegensätze ineinander, eben wegen dieses Verhältnisses des Gegensatzes, wie z. B. in der psychologischen Kontrastwirkung, in dem Wechsel des Lebens und des Todes, des Lichtes und der Finsternis (allzustarkes Licht hebt ebenso wie die reine Finsternis das Vermögen des Sehens auf), auf dem sozialen Gebiete den Übergang des strengen Rechts in schreiendes Unrecht (summum jus, summa injuria) u. s. w. Auf dem Gipfel der Entwickelung beginnt die Auflösung: dies war das Gesetz, nach welchem Hegel sich die Natur und die Geschichte konstruieren wollte. Zweitens — und dies ist der wesentlichste Gesichtspunkt — bedenkt er aber, wie die Ergebnisse der früheren Stadien die Entwickelung in den späteren bestimmen. Die Unschuld des Kindes wird durch die Unruhe des Zweifels, der Reflexion und der Leidenschaft aufgehoben; durch dieses Fegfeuer entwickelt sich aber ein fester, harmonischer Charakter, der die Unmittelbarkeit des Kindesalters in höherer Form wieder erscheinen läfst. Das Samenkorn mufs aufgelöst werden, damit die Pflanze entstehen kann, in der Pflanze bleibt dann aber das Wesentliche des Samenkorns

erhalten. Was Hegel durch seine Lehre von der Dialektik als einem Weltprozesse ausdrücken wollte, ist also seine Überzeugung von der Erhaltung der Kräfte und der Werte im Dasein. In seiner mystischen Sprache: Die Erinnerung des Weltgeistes erhält alles; Untergang bedeutet nur Aufhebung der äufseren Existenz, nicht aber Vernichtung des Wesentlichen. Es ist wohl noch nie ein so grofsartiger Versuch angestellt worden, die Erhaltung der Kraft und der Werte auf dem geistigen Gebiete durchzuführen. Als Hegel an dem Wendepunkte stand, dafs das Ideal ihm in ein System umgesetzt wurde, bedeutete dies, dafs er die Erhaltung der Werte im Dasein nicht mehr bezweifelte. Solange noch zwischen Ideal und Realität scharfer Unterschied gemacht wird, so lange bleibt es noch unentschieden dahingestellt, ob nicht Ideale im Dasein verschwinden möchten (so dafs die „glücklichen Zeiten" vorbei wären), wenn auch die elementaren Kräfte nicht verloren gingen, sondern unter andern Formen bestehen blieben. —

Es verbergen sich also bedeutungsvolle Ideen hinter der dialektischen Methode. Vor allen Dingen ist hier aber zu beachten, dafs die spekulative Philosophie zum erstenmal eine selbständige und eigentümliche Methode aufstellte, nach welcher die reine Vernunft sich ihrem eignen innern Gesetze gemäfs entwickeln konnte. Hegels Logik ist die erste resolute Antwort auf Kants „Kritik der reinen Vernunft". Hätte Hegel recht, so wäre die Aufgabe gelöst, die Kant als unlösbar betrachtete: auf dem Wege des Denkens die Erkenntnis des Daseins zu begründen. Da die Negation eine rein logische Operation ist, die stets in unsrer Gewalt steht, würden wir, wenn Hegel recht hätte, den Faden des Denkens stets auf eigne Hand weiter ausspinnen können, da sich aus jedem beliebigen Begriffe neue positive Begriffe hervorzaubern lassen. Leiderdessen ist dem aber nicht so. Allerdings steht es immer in unsrer Gewalt, zu negieren und die Negation wiederum zu negieren, — die Negation der Negation führt uns aber stets auf die ursprüngliche Position zurück, ebenso wie $\div(\div 2) = 2$, aber keine neue Zahl ist. Nur wenn ich durch Negation des Non A (nicht wieder A, sondern) B erhalten könnte, nur dann liefse sich der Gedankenfaden rein a priori bis ins unendliche

ausspinnen. Es ist denn auch nur scheinbar, dafs Hegel das System unsrer wissenschaftlichen Grundbegriffe auf dialektischem Wege weiterbringt. In der That ist die Dreiheit (Position — Negation — höhere Einheit) nur ein Schema, in welches er den empirischen Inhalt mehr oder weniger willkürlich einfügt.

Hegels dialektische Methode ist eine weitere Durchführung der antithetischen Methode Fichtes. Fichte sah aber klar, dafs die Antithesis (als positiver Satz) sich nicht aus der Thesis ableiten liefs. Die verschiedenen, gegeneinander aufgestellten Sätze waren ihm nur verschiedene Versuche, das Gegebene auszudrücken; jeder Satz bezeichnet ein neues Einhauen des Gedankens, und die Synthese verbindet dann, was jeder der Sätze für sich ausgerichtet hat. Die neue Position wird also stets aus der Erfahrung gewonnen. Nach Hegel sollte die Antithesis sich aber fortwährend ohne Hilfe der Erfahrung aus der Thesis ableiten lassen. — Ebenso wie Fichtes antithetische Methode war auch Schellings Potenzierungs- oder Depotenzierungsmethode eine Vorläuferin der dialektischen Methode. Hegel bezeichnet hier den Abschlufs des Strebens der Romantik, eine rein idealistische Konstruktion der Weltanschauung zu gewinnen. Und historisch erging es ihm, wie es ihm nach seinem eignen dialektischen Gesetze ergehen sollte, indem das Denken, nachdem es sich recht besonnen hatte, was dieser durchgeführte spekulative Idealismus im Schilde führte, ganz andre Ausgangspunkte und Methoden aufsuchte.

c. Das System.

Hegels System zerfällt — in Übereinstimmung mit dem Grundgesetz der Dialektik — in drei Teile. Der Anfang wird mit der *Logik* gemacht, die für Hegel nicht blofs eine Lehre von den Formen unsers Denkens ist, sondern auch eine Darstellung der ewigen Gedanken, die dem Dasein zu Grunde liegen. Er selbst erinnert an die Idee des Logos als das welterschaffende und weltordnende Prinzip. In der Welt der Natur sowohl als in der des Geistes walten allgemeine Gedanken und Gesetze, welche die Logik in ihrer reinen, abstrakten Form darstellt, indem sie zeigt, wie ein Begriff sich aus dem

andern entwickelt. — Der zweite Teil des Systems ist die *Naturphilosophie*, welche den Gedankeninhalt des Daseins nicht in logischer Abstraktion, sondern in der Form der „Äufserlichkeit“, in Raum und Zeit, darstellt. Der Übergang aus der Logik in die Naturphilosophie soll mit dialektischer Notwendigkeit vorgehen. Dies ist einer der schwierigsten Punkte der Hegelschen Methode. In der That geschieht der Übergang natürlich dadurch, dafs die Abstraktion, auf welche die Logik aufbaut, aufgehoben wird, indem der Denker zu den Erfahrungen zurückkehrt, aus denen er die abstrakten Begriffe abzog, mit welchen er in der Logik operierte. — Die Naturphilosophie ist mit Recht die partie honteuse des Hegelschen Systems genannt worden. Hegel operiert mit noch gröfserer Willkür als Schelling mit den naturwissenschaftlichen Begriffen. Schon Schelling hatte Kepler (in dessen „Mysterium cosmographicum“) und Goethe (in dessen Farbenlehre) über Newton gestellt; Hegel geht auf demselben Wege weiter. Dies war ein romantischer Versuch, die mechanische Naturauffassung zu verdrängen (ein Versuch, bei dem man die in Keplers Ansichten vorgegangene entschiedene Änderung nicht berücksichtigte; siehe den ersten Teil vorliegenden Werkes, S. 187). Hegel geht wie Schelling darauf aus, die Begriffe der Naturkräfte und der Naturformen solchergestalt zu ordnen, dafs es ersichtlich wird, wie die Natur sich von Stufe zu Stufe aus der blofsen Äufserlichkeit bis zur Innigkeit des Geistes emporarbeitet. Die wichtigsten Stufen sind: Mechanik, Physik, Organik. Ebensowenig wie bei Schelling bedeuten diese Stufen indes eine reale Entwickelung. Hegel erklärt ausdrücklich (Encyklopädie § 249): „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht . . . . aber nicht so, dafs die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist. . . . Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie das sogenannte *Hervorgehen* der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelten Tierorganisationen aus den niedrigern u. s. w.,

mufs sich die denkende Betrachtung entschlagen.“ Diese Äufserung ist der *idealistischen* Entwickelungslehre charakteristisch, der die strenge mechanische Ableitung einer Naturform aus einer andern Äufserlichkeit und Sinnlichkeit, ein Frevel an der reinen Selbstbewegung der „Idee“ ist. — Der dritte Teil des Systems ist die *Geistesphilosophie.* Der Übergang geschieht dadurch, dafs die Form der Äufserlichkeit, unter welcher die Idee in der Natur auftritt, wieder aufgehoben wird. Die Innigkeit, die Unabhängigkeit von Zeit und Raum löst die materielle Geteiltheit und Ausdehnung der Natur ab. Obgleich es auch hier mit dem Nachweis der dialektischen Notwendigkeit hapert, bietet die Entstehung des Seelenlebens Hegel doch keine prinzipielle Schwierigkeit dar, weil er die Idee, das geistige Prinzip ja als das Innerste, das eigentlich Bestehende der Natur auffafst. Hegels Philosophie ist eigentlich Geistesphilosophie von Anfang bis zu Ende, ist ein Versuch, die Geisteswissenschaft zur absoluten Wissenschaft zu machen, ebenso wie der Materialismus ein Versuch ist, die Wissenschaft von der Materie zur absoluten Wissenschaft zu machen. Wenn einer der Schüler Hegels (der ältere Erdmann) sein System als Panlogismus bezeichnete, wegen des durchgängigen Strebens, allen Inhalt des Daseins in abstrakte Kategorien zu formen und die Bewegung des Gedankens als ein Weltgesetz aufzufassen, so heifst dies der Form des Hegelschen Systems zu grofses Gewicht beilegen. Richtiger ist es gewifs, wenn ein andrer seiner Schüler (Rosenkranz) das System als Geistesphilosophie bezeichnete. Die dialektische Methode geht eigentlich darauf aus, zu zeigen, dafs alles ebenso innig zusammenhängt wie die Gedanken des Geistes, dafs alles ebenso wie diese eine grofse Totalität ausmacht, und dafs der rechte Ausdruck des Wesens des Daseins deshalb lautet: Alles ist Geist, und der Geist ist alles. Kants „Synthese“ ist hier zu einem Weltprinzip geworden. Die Geistesphilosophie zerfällt wie die Naturphilosophie auf natürliche Weise in drei Teile. Zuerst wird *der subjektive Geist* (in der Stufenreihe: Seele, Bewufstsein, Vernunft), das geistige Leben der individuellen Subjekte behandelt, — also der Inhalt dessen, was man jetzt die Psychologie nennen würde. Darauf kommt *der*

objektive Geist, das geistige Leben, wie es sich in historisch auftretenden sozialen Formen und Institutionen äufsert. Hierunter gehören Recht, Moralität und das sittliche Leben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates (Sittlichkeit als von Moralität verschieden). Die höhere Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes ist *der absolute Geist,* die Totalität des geistigen Lebens des Daseins, „der Geist in seiner Gemeinde", wo jeder Unterschied zwischen dem Individuum und dem das Individuum Erfüllenden und Tragenden weggefallen ist. Als Formen des absoluten Geistes werden genannt: die Kunst, die Religion und die (spekulative) Philosophie.

Diese höchste Stufe selbst, die Kulmination der dialektischen Bewegung, mufs nun doch eine Stufe sein, auf welcher das *menschliche* Geistesleben, das einzige uns bekannte, steht. Dies hält Hegel aber in gewisser Zweideutigkeit hin. Obschon die Kunst, die Religion und die Philosophie menschliches Streben ausdrücken, fafst er sie doch wesentlich als Lebensformen des *Weltgeistes* auf. Ein naives Zugeständnis, dafs diese Lebensformen dennoch an einem bestimmten Orte des Weltalls, und zwar, soviel wir wissen, nur an diesem realisiert werden, gibt Hegel indes in seiner Naturphilosophie, wenn er (Encyklopädie § 290 vgl. 280) zu zeigen sucht, die Planeten seien vollkommnere Weltkörper als die Sonne, und die Erde wieder der vollkommenste Planet! Der vollkommenste mufs hier doch bedeuten: der zur Entwickelung des Geisteslebens geeignetste. Wozu dann aber das übrige Weltall? Die schweren Zweifel des alten Böhme (siehe I. Teil. S. 75 u. f.) könnten sich dann ja wieder erheben! Trotz all seiner Dialektik war Hegel nicht imstande, sich über den geozentrischen und anthropozentrischen Standpunkt zu erheben, den wir nun einmal einzunehmen gezwungen sind. Keine Dialektik vermag uns den Sprung über unsern eignen Schatten hinweg zu lehren. —

Von besonderem (sowohl kulturhistorischem als philosophischem) Interesse sind zwei Abschnitte der Geistesphilosophie Hegels: seine Lehre vom Rechte und Staate und seine Lehre von der Religion.

d. Rechtsphilosophie.

Hegels Jugendideal war der antike Staat gewesen, der als eine göttliche, alle Individuen umfassende und absorbierende Gewalt dastand, im Gegensatz zur modernen individualistischen Auffassung, die den Staat als durch einen Vertrag zwischen individuellen Egoismen bestehend betrachtete. In seiner *Philosophie des Rechts* (eine nähere Entwickelung dessen, was im Systeme der objektive Geist genannt wird) stellt er später nun auch die eigentliche Sittlichkeit, wie sie im Leben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates auftritt, in Gegensatz teils zum Recht als dem Ausdruck des individuellen Willens, teils zur „Moralität“ als dem Ausdruck des subjektiven Gewissens, das in seiner Isolation von den objektiven Gewalten der Gesellschaft zu reiner Willkür, zum Bösen wird! Nur in der Gesellschaft können Recht und Moral gedeihen; sie sind Zweige eines Ganzen, keine Totalitäten an sich. In der sittlichen Gesellschaft findet das Gute bleibendes Bestehen als in einer von ihm beseelten Welt. Das Entscheidende ist hier nicht das individuelle Bewufstsein und die individuelle Willkür. Es gibt in der sittlichen Welt etwas, das über das Bewufstsein des Einzelnen hinausgeht. In diesem Sinne verkündet die Antigone des Sophokles, dafs niemand wisse, woher die Gesetze kämen, und dafs sie ewig seien. Das Leben der einzelnen Individuen wird von sittlichen Mächten reguliert, die allerdings Anknüpfungspunkte in ihnen finden, jedoch nicht von ihnen abhängig sind. Ja, Hegel erklärt sogar (§ 145): „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird.“ Doch findet das Individuum erst in ihr seine rechte Sphäre, wird erst frei, wenn es in ihr lebt, und das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft ist dann ein so inniges, dafs Glaube und Zutrauen nicht die rechten Bezeichnungen sind, da sie noch ein gewisses Verhältnis des Unterschieds voraussetzen. An die Stelle des natürlichen Willens ist eine neue und höhere Natur, die Sitte, getreten. Wo auf diese Weise die sittliche Substanz, der Geist der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des

Staates herrscht, dort entspringen die einzelnen Pflichten des Individuums notwendig aus ihr und sind nicht schwer zu finden.

Unter den sittlichen Gesellschaften ist der Staat wieder die wichtigste. Er vereint in sich das Wesen der Familie und das der bürgerlichen Gesellschaft als höhere Einheit beider. Er ist die volle Wirklichkeit der sittlichen Idee. Hier hat sich der Geist auf weit vollkommnere Weise realisiert als in der Natur, wo er noch schlummert. Es ist der „Gang Gottes in der Welt", dafs der Staat ist; man mufs ihn wie ein Irdisch-Göttliches verehren. — Wie die Pflichten des einzelnen Individuums unmittelbar aus seiner Stellung in der Gesellschaft hervorgehen, ohne dafs es sie auszuklügeln brauchte, ebenso geht auch die Verfassung des Staates aus seinem Wesen hervor. Allerdings entwickelt sich die Verfassung im Laufe der Zeiten, historisch; „ein Gemachtes" ist sie aber nicht. Als empirischen Beweis, dafs Verfassungen sich nicht machen lassen, führt Hegel die Verfassung an, die man in der französischen Revolution ausgesonnen hatte und vergeblich einzuführen versuchte, wie auch die an und für sich vernünftige Verfassung, die Napoleon den Spaniern aufzwingen wollte. Hegels Rechtsphilosophie hat das grofse Verdienst, dafs sie den Zusammenhang des Verfassungslebens mit dem geschichtlichen, über die Wünsche und Gedanken jedes einzelnen Individuums hinaus deutenden Charakter des ganzen Staates so entschieden betont. Deswegen steht er der historischen Schule und dem Positivismus nah. Auguste Comtes erstes selbständiges Werk (Système de la politique positive. 1822) wurde denn auch (wie aus einem Briefe Comtes an einen Berliner Freund, 10. Dec. 1824, zu ersehen) von Hegel sehr gut aufgenommen, wie anderseits Comte dafür Interesse fühlte, was ihm von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte zu Ohren kam, obgleich es ihm däuchte, Hegel sei „encore trop métaphysique" und lasse „den Geist" gar zu viel figurieren: Je n'aime point du tout son *esprit*, auquel il fait jouer un rôle si singulier. (Siehe *Littré:* Auguste Comte et la philosophie positive. 2. éd. S. 157.)

Hegel beabsichtigte jedoch nicht, die antike Staatslehre zu erneuern, deren Einseitigkeit er zugab. Der moderne Staat

mufs die Organisation der Freiheit sein. Die bürgerliche Gesellschaft, die Familie und die einzelnen Individuen müssen im Staate die Befriedigung ihrer Besonderheiten und Interessen finden. Was der Staat als Pflicht fordert, mufs das eigentliche Recht des Individuums sein. Der grofse Zweck des Staates soll und kann nicht ohne Beitritt der engeren Gesellschaften und der Individuen erreicht werden („*nicht ohne* das eigne Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten mufs“. § 260). In seiner näheren Ausführung macht Hegel aber dennoch das objektive Element zum durchaus herrschenden. Selbst jenes bescheidene „nicht ohne“ wird nicht respektiert — wie wir ja auch bereits hörten, dafs die Sittlichkeit als objektive Substanz gegen das Sein oder Nichtsein der einzelnen Individuen gleichgültig sei! Einem Denker, der im Staate, und zwar nicht in der Idee oder dem Ideale des Staates, sondern im geschichtlich gegebenen Staate das Irdisch-Göttliche, die substantielle Vernunft erblickt, müssen die Ideale, die Kritiken und die Räsonnements der einzelnen Individuen als subjektive Meinungen und Wünsche erscheinen, als ein Wichtigthun, ein „Besserwissen“, das die tiefe Wahrheit des geschichtlich Bestehenden verkennt. Laut des Prinzipes: „Es sollen die Wissenden regieren, *οἱ ἄριστοι*, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens“, findet Hegel die eigentliche Vertretung des Staates in der Büreaukratie: „Die Regierung ruht in der Beamtenwelt“. In Deutschland, namentlich in Preufsen glaubte er dieses Prinzip verwirklicht zu sehen. Dies war der befriedigendste Anblick, der sich ihm zeigte, als er (in den 20er Jahren) seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte mit einem Überblick über den Zustand Europas abschlofs. So weit war es mit „Gottes Gang in der Welt“ gekommen. Der reaktionäre spekulative Denker sah nicht, dafs der Fufs der Gottheit schon zu neuen, gewaltigen Schritten erhoben war, welche einstweilen jedes System sprengten — ohne indes die Aussicht in die Welt der *Ideale* sperren zu können.

Einen gehässigen Ausfall macht Hegel in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie gegen den Kantianer Fries in Jena, der 1817 an dem den Reaktionären so anstöfsigen Feste der

deutschen Studenten auf der Wartburg teilgenommen und hier geäufsert hatte: „in dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volkstümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft vereinigt". Also, ruft Hegel aus, soll die sittliche Welt der subjektiven Zufälligkeit der Ansichten und Willkürlichkeiten übergeben, und das mehr als tausendjährige Werk der Vernunft dem persönlichen Gefühl untergeordnet werden! In seinem Eifer, das Ideal in System umzusetzen, wird Hegel denjenigen ungerecht, die das bestehende System nicht ideal finden konnten. Die Geschichte hat Hegel unrecht gegeben; sie hat gezeigt, dafs der Staat nur durch den freien Anschlufs des Volkes erstarkt. Zur Befestigung des durch Kampf begründeten deutschen Reiches führte Bismarck sogleich das allgemeine Wahlrecht ein.

e. Die Religionsphilosophie.

Auch inbetreff der Religion fordert Hegel: Vertiefung in das geschichtlich Entwickelte, kein subjektives Räsonnement und kein individuelles Gefühl — verheifst dann aber auch, dafs der Gedanke in dem Werke der Geschichte, dem eignen Werke des Weltgeistes, sein eignes Wesen wiederfinden werde! Er macht Front sowohl gegen den Rationalismus als gegen die orthodoxe Theologie. Die Orthodoxie klammert sich an die buchstäblichen Ausdrücke der Dogmen und sieht nicht, dafs die Zeit der unmittelbaren, unbefangenen Religion der steigenden Bildung, Reflexion und Aufklärung weicht. Der Rationalismus dagegen macht den Gottesbegriff leer und endlich, setzt Gott aufserhalb der Welt, das Unendliche aufserhalb des Endlichen und verzweifelt vielleicht überhaupt an der Erkenntnis Gottes. Und will man (wie Schleiermacher) durch eine Berufung auf das Gefühl Abhilfe schaffen, so gelangt man damit doch nicht über seine eigne Subjektivität hinaus. Das Gefühl allein kann seine Berechtigung nicht darthun; sein Wert beruht auf seinem Inhalt und seinem Objekt. Das

Gefühl kann nicht entscheidend sein: der Mensch hat es ja mit dem Tiere gemein — und käme es nur darauf an, so würde der Hund der beste Christ sein!

Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist es nun, über diesen Gegensatz zwischen dem Buchstabenglauben einerseits, dem Rationalismus und dem subjektiven Gefühl anderseits hinwegzuhelfen. Die Philosophie kann freilich keine Religion erzeugen. Sie kann aber die Religion, welche ist, erkennen und das Verhältnis der Religion zur übrigen Lebensanschauung des Menschen untersuchen. Und bei näherer Betrachtung erweist es sich, daſs die Philosophie, je mehr sie ihre volle Entwickelung erreicht, um so mehr dasselbe Bedürfnis, dasselbe Interesse und denselben Inhalt hat wie die Religion.

Die spekulative Philosophie soll ja die Einheit des Daseins durch alle Gegensätze hindurch erkennen, will es als einen unendlichen, alles enthaltenden und umfassenden Geist verstehen. Das nämliche wird aber in den religiösen Dogmen ausgesprochen: auch diese wollen ja — in den höchsten Formen der Religion — ausdrücken, daſs alles zuletzt aus einem unendlichen Geiste entspringt! Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ist nur der, daſs in der Religion der Inhalt in der Form der Phantasie aufgefaſst wird, so daſs dasjenige, was dem Philosophen ewige Urverhältnisse, Äuſserungen einer ewigen Wahrheit sind, die zu allen Zeiten gilt, als geschichtliches Ereignis und in der Form des Bildes erschaut wird. Was philosophisch als Momente eines und desselben Begriffes aufzufassen sind, das stellt sich der religiösen Phantasie als selbständige Gegensätze dar, die sich auf äuſserliche Weise entgegengesetzt werden. Diese äuſsere, bildliche, geschichtliche Form fällt weg, wenn die Philosophie den Inhalt der Religion in die Form des Gedankens umsetzt. Nur in dieser Verschiedenheit der Form besteht der Unterschied zwischen Religion und Philosophie.

Hegel sucht zu zeigen, wie die verschiedenen Religionen sich in eine Stufenreihe ordnen lassen, die dialektisch von den elementarsten Formen bis zur höchsten Religion führt, zu derjenigen, in welcher der Begriff der Religion zu völliger Entwickelung gelangt ist, indem es hier mit der Auffassung der

Gottheit als Geist ernstlich genommen wird. Diese Religion ist das Christentum. Die Menschheit, sagt Hegel, brauchte nicht auf die Philosophie zu warten, um das Bewufstsein der Wahrheit zu erhalten. In der Religion ist die Wahrheit — unter der Form der Phantasie. Die Philosophie will die Religion nicht umstofsen, sondern nur die in letzterer enthaltene Wahrheit in die Form des Gedankens umsetzen. Wie Hegel sich dies denkt, ist aus einigen Beispielen zu ersehen. In der Vorstellung von der Schöpfung werden Gott und die Welt als Gegensätze aufgestellt; letztere wird als ein Produkt des ersteren betrachtet. Das Denken dagegen kann diesen Gegensatz nicht gelten lassen: denn hätte das Unendliche das Endliche aufser sich, so wäre es ja durch dieses begrenzt — also nicht unendlich. Das Wahre des Schöpfungsdogmas ist, dafs das Unendliche nicht isoliert, selbständig existiert, sondern stets über sich selbst hinaus deutet; das Wesen des Endlichen besteht darin, dafs es eine Grenze hat, aber eben wegen der Begrenzung, der Negation, hängt es mit dem ganzen Inhalt des Daseins zusammen, ist es im Unendlichen aufgenommen und durch letzteres bestimmt. Im Versöhnungsdogma wird dieses Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen auf noch schlagendere Weise ausgedrückt. Gott selbst ist gestorben, wie es in einem alten Kirchenlied heifst: also unbeschadet seiner Unendlichkeit begibt Gott sich in die endliche Welt, negiert sich selbst (durch die Menschwerdung) und hebt diese Negation wieder auf (durch das Leiden, den Tod und die Auferstehung). Durch die grofsen Bilder der dogmatischen Sprache ist es also festgestellt, dafs die Endlichkeit und das Leiden so wenig die Verbindung mit dem Höchsten unterbrechen, dafs sie im Gegenteil gerade göttliche Momente sind. Somit hat das Dasein für uns seine Erklärung gefunden. Was den Schmerz und die Angst der endlichen Existenz ausmacht, bezeugt eben, dafs sie ein Glied eines unendlichen Zusammenhangs ist.

In seinem spekulativen Eifer übersah Hegel, dafs dem Offenbarungsgläubigen das Entscheidende gerade darin liegt, dafs das Dogma etwas mehr ist als ein Bild. Jede positive Religion mufs annehmen, dafs an gewissen Punkten der Unter-

schied zwischen Symbol und Wirklichkeit wegfällt — nur unter dieser Bedingung kann der Begriff der Offenbarung Gültigkeit besitzen. In den Schlufsworten seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* äufsert Hegel denn auch, dem Philosophen verschwinde die Disharmonie zwischen dem Glauben und der Reflexion, wenn er sich in das Wesen der Religionen vertiefe und die höchsten Ideen des Denkens hierin wiederfinde; die Philosophen sind aber ja nur ein geringer Teil der Menschheit — und er sieht sich genötigt, mit folgenden Worten zu schliefsen: „Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie." — Aufserdem übersieht Hegel, dafs eine Formveränderung sehr wohl einen prinzipiellen Gegensatz bezeichnen kann. Hegel erklärt das Schöpfungsdogma und das Versöhnungsdogma als symbolische Ausdrücke des Zusammenhangs zwischen den Elementen des Daseins, als Ausdrücke des unendlichen Lebensprozesses, der alles durchdringt, und von welchem wir nicht einmal dann getrennt sind, wenn wir die Begrenzung und den Schmerz der Endlichkeit am bitterlichsten fühlen. Seine eigne kräftige und männliche Weise, das Leben zu nehmen, tritt hier zu Tage. Aber selbst wenn diese Auslegung die rechte wäre, — selbst wenn wirklich eine solche Lebenserfahrung durch jene Dogmen symbolischen Ausdruck gewonnen hätte, so entsteht doch eine ganz andre Lebensanschauung als diejenige Hegels, wenn die Schöpfung einen übernatürlichen Akt und die Versöhnung eine historische Begebenheit bezeichnet, in welcher der übernatürliche Gott als Mensch litt und starb. Die Formveränderung, die Hegel als ganz arglos darstellt, führt in der That den Übergang aus einer dualistischen in eine naturalistische oder monistische Weltanschauung herbei. Dies erwies sich bald während der religionsphilosophischen Debatte in der Hegelschen Schule. Selbst steht er hier, wie an andern Punkten, als Romantiker da, der die alten Formen des Geisteslebens wieder aufsucht und sie doch nach seinem Bedarfe umgestaltet. Und dies ist auch die bleibende Wahrheit der Hegelschen Religionsphilosophie, dafs die religiösen Vorstellungen verflossener

Zeiten für uns nur dann ihren Wert behalten können, wenn wir zu finden vermögen, dafs sie auf irgend eine Weise unsre eignen Erfahrungen und unser eignes Denken ausdrücken. Dies führt natürlich zu keiner geschichtlichen Auslegung; denn der Nährwert der Vorstellungen kann auf vielen Verschiebungen beruhen; ist ein derartiges Wiederauffinden aber durchaus nicht möglich, so sind die Vorstellungen der Vergangenheit nur gelehrte Kuriositäten. — Es schwebte Hegel ein grofses Ideal vor, als er zu zeigen versuchte, dafs in der Geschichte keine Werte verloren gegangen seien, — aber es war ein Ideal, das sein eignes System nicht auszuführen vermochte. Und namentlich war seine Psychologie, die das Denken zum einzigen Bewufstseinselemente machte, nicht geeignet, bei dieser Untersuchung als Grundlage zu dienen. In dieser Beziehung hat sein Nebenbuhler, den wir jetzt schildern sollen, entschieden den Vorzug vor ihm.

4. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher.

a. Charakteristik und Biographie.

Die Forderung, die Reinhold seiner Zeit aufgestellt hatte, dafs die Philosophie aus einem einzigen Prinzip abgeleitet werden müsse, fand ihre entschiedenste Durchführung bei Hegel, und die Jenaer Schule — wie man die ganze Reihe Reinhold — Fichte — Schelling — Hegel nennen könnte, weil ihre Gedanken zuerst an der Jenaer Universität zur Entwickelung kamen — könnte als ein dialektischer Prozefs erscheinen, der in seinem Fortschreiten mit innerer (vielleicht sogar „welthistorischer“) Notwendigkeit ein System nach dem andern erzeugte. Diesen Entwickelungsprozefs immer wieder nachzuweisen war das Lieblingsunternehmen der Hegelianer: hierdurch wurden ja die Ideen ihres Meisters geschichtlich abgeleitet — nach seiner eignen Methode. Wie wir sahen, waren auch ganz andre bewegende Kräfte als die innere Dialektik mitbeteiligt. Und jedenfalls kamen die Hegelianer mit einem Manne in Verlegenheit, der während der Glanzperiode ihres Meisters mit grofser geistiger Kraft als ihm ebenbürtig

dastand, und der schon lange vorher durch das Gewicht seiner eigentümlichen Persönlichkeit auf die Denkenden und Strebenden unter den Zeitgenossen Einfluſs geübt hatte, ohne daſs man ihn jener Stufenreihe hätte einfügen können, der er gerade oppositionell gegenüberstand. Schleiermachers Stellung in der Geschichte der Philosophie wird dadurch charakterisiert, daſs er in der Sphäre der romantischen Philosophie den Geist der kritischen Philosophie lebendig erhält, eine Verbindung, die durch seine sokratische Persönlichkeit ermöglicht wurde, welche das Vermögen, völlige und innige Hingebung mit klarer Besonnenheit zu vereinen, in seltenem Maſse besaſs. Er hatte in seiner Persönlichkeit, was Hegel in seinem Systeme zu haben glaubte, die Vereinigung der Gegensätze in lebendiger Einheit.

Friedrich Schleiermacher wurde den 21. November 1768 aus einem Predigergeschlecht geboren. Sein Groſsvater war durch diejenige radikale Form des Pietismus heftig erregt gewesen, in welcher das subjektive Gefühl zur Opposition gegen die herrschende Kirche führte und hatte deswegen seine und der Familie Existenz aufs Spiel gesetzt. Der Vater war eine praktische Natur, deren rationalistische Neigungen durch das Bedürfnis, praktisch auf die Menschen zu wirken, zurückgedrängt wurden. Über das religiöse Leben der Herrnhuter begeistert brachte er den fünfzehnjährigen Sohn in deren Erziehungsanstalt zu Niesky und später im Seminar zu Barby unter. Schleiermacher selbst hat sein ganzes Leben hindurch seinem unter den Herrnhutern zugebrachten Jugendleben entscheidende Bedeutung für sein geistiges Leben beigelegt. Freilich hatte seine Natur sich schon früher geäuſsert; in einer Schrift, worin er seine Ansichten verteidigt (1801), sagt er: „Meine Denkungsart hat in der That keinen andern Grund als meinen eigentümlichen Charakter, meine angeborne Mystik, meine von innen ausgegangene Bildung“. Es war ein Hauptzug bei ihm, daſs er allem, was er von auſsen in sich aufnahm, sein persönliches Gepräge aufdrückte. Die herrnhutische Religiosität aber mit ihrem innigen Gefühlsleben, ihrer Eingezogenheit, ihrem Streben, das Innere jeder einzelnen Seele den religiösen Inhalt durchleben zu lassen, während zugleich

die Gemeinschaft mit gleichgesinnten Seelen eifriger Pflege genoſs, drückte ihm ein Gepräge auf, das er nie wieder verlor. Auch später fühlte er sich als Herrnhuter höherer Ordnung. Höherer — denn der Herrnhutismus wurde ihm bald zu eng. Er sehnte sich nach einem reichhaltigeren Zusammenleben mit Menschen, als die klösterliche Abgeschlossenheit gestattete, und vor allen Dingen regte sich in ihm ein intellektuelles Bedürfnis und ein Zweifel, der ihn bald über die ängstliche, von seinen herrnhutischen Lehrern dozierte Theologie hinaus führte. Nach einem heftigen Zusammenstoſse gewährte der Vater ihm die Erfüllung seines Wunsches, in Halle zu studieren. Hier lernte er die Theologie und die Philosophie der Aufklärung und bald auch Kants Schriften kennen. Um Schleiermachers Entwickelung zu verstehen, ist es von groſser Bedeutung, vor Augen zu haben (was Dilthey in seinem vorzüglichen, leider aber unvollendeten *Leben Schleiermachers* (1870), auf Aufzeichnungen aus Schleiermachers Jugend gestützt, nachwies), daſs er seinen entscheidenden Standpunkt fand, ehe er unter den Einfluſs der Romantiker geriet, und ehe er zum Studium Spinozas kam. An der Universität zu Halle und später während des Aufenthaltes bei einer adeligen Familie auf dem Lande und als Prediger in einem Landstädtchen wurde er durch einsames Studium und Nachdenken zu seinem eigentümlichen religiösen Standpunkt geführt, der ihm die Harmonie seiner kritischen Intelligenz mit seinem lebhaften Gefühl erzielte. Dieser Standpunkt war das Resultat des Kampfes der herrnhutischen Religiösität mit der kritischen Philosophie. Nie gab er die Überzeugung auf, daſs das innerste Leben des Menschen im Gefühl gelebt werde, und daſs dieses — und nur dieses — den Menschen in unmittelbare Beziehung zu dem Höchsten bringe. Aus der kritischen Philosophie lernte er aber die bestimmten Bedingungen und Grenzen kennen, denen die menschliche Erkenntnis unterworfen ist. Noch schärfer als Kant selbst behauptet er, alle Vorstellungen, die über die Erfahrung hinausgingen, hätten nur symbolischen Wert. Nicht nur die Vorstellungen der christlichen Theologie, sondern auch die Lieblingsdogmen der Aufklärungstheologie von dem persönlichen Gott und der persönlichen Unsterblich-

keit erhielten somit in seinen Augen andern Sinn. Schleiermachers Eigentümlichkeit — die ihn zu einer der bedeutendsten Gestalten in der Geschichte der Religionsphilosophie macht — war nun, dafs was die Kritik auflöste und nicht als objektive Wahrheit gelten lassen wollte, das brauchte seiner Ansicht nach nicht an religiösem Werte zu verlieren, wenn es als symbolischer Ausdruck einer Erfahrung dastehen könnte, die der Mensch in seinem innersten Gefühlsleben gemacht hätte. Und diese Gefühlserfahrungen, die inneren Stimmungen, die sich durch Worte nie völlig ausdrücken lassen, waren ihm das eigentlich Religiöse. Im Fegfeuer der kritischen Philosophie liefs er das Endliche und Äufserliche seines Glaubens verzehren und behielt nun einen Kern zurück, der um so wertvoller war, da er sich bewährt hatte. Aber so wie Kants Philosophie vorlag, nahm er sie nicht auf. Im Gegenteil stellte er sich derselben kritisch gegenüber, so kritisch, dafs man ihn sogar der Ungerechtigkeit gegen den grofsen Meister, dessen Schüler er eigentlich beständig blieb, beschuldigte. Seine Kritik betraf namentlich die äufserliche Weise, wie Kant die Moral und die Religion verband. Schleiermacher wies nach (wie aus den zuerst von Dilthey in der Beilage zur Biographie herausgegebenen *Denkmalen der inneren Entwickelung Schleiermachers* zu ersehen ist), dafs sich aus rein ethischen Motiven nicht auf ein Etwas schliefsen läfst, das über die Erkenntnis hinaus liegt. Er vollführt also Kants Streben, die Ethik von dogmatischen Ansichten zu befreien, indem er Kants eigne Moraltheologie umstürzt. Erst nachdem sich seine Ansichten durch eigne Kritik gestaltet hatten, kam das Studium Jacobis und Spinozas und die Verbindung mit der romantischen Schule hinzu. Hier sah er nun eine ausgeformte Weltanschauung und ein Streben, die ganze Fülle des Lebens in einer einheitlichen Form zu sammeln, die über jede äufsere Schranke zu erheben vermöchte. Diesen neuen Bewegungen gegenüber behielt er indes sein wunderbares Vermögen, Hingebung mit Kritik zu vereinen, ein Vermögen, das auf ganz natürliche Weise mit dem geistigen Selbsterhaltungsdrange zusammenhängt, dessen Befriedigung sowohl Aufnahme dessen, was Nährwert enthält, als Abweisung des Gegenteils erheischt. Für diesen

Drang besafs Schleiermacher ein offnes Auge. Die Behauptung der Bedeutung der einzelnen Individualität tritt schon in den Aufzeichnungen aus seiner Jugend hervor und bleibt ihm sein ganzes Leben hindurch ein Hauptgedanke. Diese Betonung der Individualität machte ihn gegen Spinozas und Schellings Systeme kritisch, wie tief er auch mit ihrem Streben nach einheitlicher Auffassung sympathisierte. Aufserdem fand er, dafs in diesen Systemen die Grenzen der Erkenntnis überschritten seien und die Bedeutung des unmittelbaren Gefühls nicht anerkannt werde. Die grofse Gedanken- und Phantasiebewegung der Romantik verschaffte ihm aber Fülle und Weite der Anschauung und erschlofs ihm Sphären, für welche sein Auge bisher nicht geöffnet gewesen war. Die Freundschaft mit Friedrich Schlegel wurde ihm hier ein Wendepunkt. Die in der Romantik enthaltene sonderbare Mischung von Individualismus und Mystizismus trat ihm hier in ausgeprägter Form entgegen[42]). Wie verschieden die beiden Freunde auch waren, so war ihr Verkehr doch fruchtbringend, weil Schleiermacher so grofse Fähigkeit besafs, eine fremde Individualität zu verstehen, und in die Formen seines eignen Lebens umzusetzen, was aus ihr zu lernen war. Auch Schlegel fühlte sich, bei all seinem unruhigen Schwanken, gegen die Versuche, die Philosophie in einem System abzuschliefsen, polemisch gestimmt; nur war bei ihm mehr die Willkür, bei Schleiermacher aufser dem Individualismus auch der kritische Sinn das Entscheidende. Schleiermacher fand hier überhaupt seine eignen Tendenzen in chaotischer und unruhiger Form. Und durch Schlegel kam er mit dem übrigen Kreise der Romantiker in Berührung, was ihm reichhaltige Gelegenheit zur Anwendung seines Talentes bot, den Kern von der Hülse zu trennen, so zwar, dafs er die Verbindung zwischen Kern und Hülse doch nicht übersah. — Aus dem Zusammenwirken der beiden Freunde gingen die „Fragmente“ im „Athenäum“ der Gebrüder Schlegel hervor. —

Das erste Werk, in welchem Schleiermacher sich ausführlich aussprach, war *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). — Er trennt hier — auf eine unten näher zu betrachtende Weise — die Religion

scharf von der Erkenntnis und der Moral und bestimmt die unmittelbare Anschauung und das unmittelbare Gefühl als ihr Organ, sucht aber anderseits darzulegen, dafs die intellektuelle, moralische und ästhetische Bildung erst dadurch vollendet wird, dafs sie zum unmittelbaren Leben im Gefühle des Unendlichen (des Weltalls oder des Weltgeistes) als das alle Individualitäten und alle endliche Existenz Umfassende und Tragende zurückführt. Spinoza wird gepriesen, weil er von dem erhabenen Weltgeiste durchdrungen sei, so dafs das Unendliche ihm Anfang und Ende und das Weltall seine einzige und ewige Liebe seien. In einer späteren Ausgabe wird eine begeisterte Lobpreisung des Novalis hinzugefügt, der auf dem Gebiete der Kunst in ähnlicher Richtung strebe wie Spinoza auf dem des Denkens. Während diese Reden das religiöse Gefühl als dasjenige beschreiben, das den Menschen mit seiner ganzen Individualität sich als mit dem Ewigen und Unendlichen eins fühlen läfst, nimmt die nächste Schrift: *Monologen* (1800) die Sache vom Gesichtspunkte der Individualität selber auf, indem sie die Bedeutung der persönlichen Selbständigkeit und Eigentümlichkeit behauptet. Wie wir sahen, war die Überzeugung von der positiven Bedeutung der Individualität schon früh in Schleiermacher entstanden. Sie bezeichnet seine gegensätzliche Stellung nicht nur zu Spinoza und Schelling, sondern auch zu Kant und Fichte, die ein allgemeines, für alle gültiges Moralgesetz annahmen. Ihm stand es fest, dafs jeder Mensch die Menschheit auf *seine* Weise ausdrücken müsse, mit eigentümlicher Mischung ihrer Elemente, damit sie sich unter allen möglichen Formen offenbare, und damit alle Verschiedenheiten, die sie in ihrem Schofse umfasse, sich in der Fülle des Raumes und der Zeit entwickelten. Die Menschheit solle keine gleichartige Masse sein. (Siehe namentlich den 2. Monolog.) — In diesen beiden Werken hat Schleiermacher in mehr unbestimmter und rhetorischer Form die Grundgedanken ausgesprochen, deren Ausführung und Behauptung in Theorie und Praxis die Aufgabe seines Lebens wurde. Er war eine entschieden praktische Natur. Wenn er das Gewicht auf die individuelle Entwickelung legte, geschah dies nicht, um die Isolation und eingezogene Pflege des eignen Selbst zu

begünstigen. Seiner Auffassung zufolge war die energische Behauptung der eignen Persönlichkeit, die Selbstdarstellung, die einzige Weise, wie man auf andre Einfluſs üben könnte. Denn durchaus direkt sei man nicht imstande, in das persönliche Leben andrer Menschen einzugreifen. Von dieser Seite wurde der Individualismus ihm also ein Mittel. Ebensowenig wie Sokrates lieſs er sich durch den Drang nach Selbsterkenntnis hindern, andre zu beeinflussen. Seine Thätigkeit als Prediger entsprang aus dem Bedürfnisse, beides zu vereinen. Sie bestand ihm in dem Streben, die Einzelnen zum Nachdenken über sich selbst und die tiefinnerste Grundlage ihres Lebens, zum unmittelbaren Leben im Ewigen und Unendlichen, zur Befreiung von allem Endlichen und Sinnlichen zu führen. Die Dogmen waren ihm nur Symbole, die sich bei diesem Verinnigungs- und Befreiungsprozesse als Hilfsvorstellungen gebrauchen lieſsen. Eine solche Auffassung des Predigeramtes war nur zu einer Zeit möglich, die sich teils in der Form des Rationalismus, teils in der der Romantik den kirchlichen Dogmen frei gegenüberstellte, und selbst damals erregte es groſsen Anstoſs, wie auch Ärgernis, daſs Schleiermacher mit Kreisen verkehrte, die nichts weniger als kirchlich waren. Im Umgang mit Predigern scheint er sich nicht wohl befunden zu haben, und zu andrer Zeit hätte er vielleicht schwerlich den Stand eines Predigers erwählt. In einem Briefe aus dem Jahre 1802 heiſst es, die Predigt sei jetzt das einzige Mittel, um auf den gemeinschaftlichen Gedankengang der Masse der Menschen persönlichen Einfluſs zu üben. Später, während der unheilsvollen Periode Preuſsens und während der Reaktion nach dem Befreiungskriege, zeigte er seine Kraft und seinen Mut, indem er als Prediger, als Redakteur und in den kirchlichen Streitigkeiten die nationale Selbständigkeit und die persönliche Freiheit befürwortete.

Während seines Aufenthalts in Berlin als Prediger (1796—1802) lernte Schleiermacher das Leben in gröſseren und mannigfaltiger ausgeprägten Kreisen kennen, geriet er in die Atmosphäre der romantischen Schule und gab er seine ersten Werke heraus. Nachdem er darauf einige Jahre Prediger in Stolpe gewesen war, ging er 1804 als Professor der

Theologie nach Halle, wo er nicht nur durch theologische, sondern auch durch philosophische Vorlesungen wirkte. Studien der griechischen Philosophie, namentlich des Platon (dessen Dialoge er übersetzte), hatten seinen Horizont erweitert und ihn in seinem Standpuukte bestärkt. Schellings Philosophie hatte er freudig begrüfst. Er meinte, wenn der Idealismus die Eigentümlichkeit des Naturlebens anerkenne, werde er auch das religiöse Leben als ein vom blofsen Denk- und Willensleben Verschiedenes anerkennen müssen, so dafs ein „höherer Realismus“ entstehen könne. In Schellings System sah er nur Formalismus, indem die Einheit des Subjekts und des Objekts, des Denkens und des Seins ihm nur eine Abstraktion war; nur das lebendige Gefühl könne über diese Gegensätze hinwegführen. Aufserdem fand er, die individuelle Existenz sei nicht hinlänglich hervorgehoben. In Halle wirkte er nun neben Heinrich Steffens, und durch die Abänderung, die letzterer der Schellingschen Lehre gab, fand er seine eignen Ansichten ausgedrückt. In Steffens' naturphilosophischen Schriften, die sich weit mehr als diejenigen Schellings auf selbständige naturwissenschaftliche Studien stützten, tritt es als ein Grundgedanke hervor, dafs in der Natur, von den niedrigsten Stufen bis zu den höchsten und durch die fortschreitende Entwickelung des Erdballs und des organischen Lebens hindurch, eine durchweg *individualisierende Tendenz* erscheine, so zwar, dafs je individualisierter eine Naturform sei, um so mehr trage sie das Gepräge der Unendlichkeit, d. h. um so reicheren Inhalt und um so gröfsere Gegensätze umfasse sie. Ein Satz wie dieser: Die Stufe, die in sich am meisten die Unendlichkeit der Natur einschliefst, ist die individuellste (Steffens: *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde.* Freiberg 1801, S. 273), mufste den Verfasser der „Monologen“ und der „Reden über die Religion“ anziehen[43]). Ein späteres Werk, in welchem Steffens diesen Gedanken im Zusammenhang mit seinen allgemeinen Ideen von der Erkenntnis entwickelte (*Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft.* Berlin 1806), war diejenige philosophische Darstellung, welcher Schleiermacher am meisten beigestimmt haben soll, und auf welche er (nach einer Äufserung von Steffens

S. XXII) vielleicht selber einigen Einfluſs gehabt hat[44]). — Die Schlacht bei Jena machte der Thätigkeit Schleiermachers in Halle ein Ende. Er ging nun nach Berlin, wo er durch Predigten und auf andre Weise den Mut und das Nationalgefühl zu kräftigen suchte. In der Reihe der Männer, denen Deutschland die nationale Wiedergeburt verdankt, nimmt er einen hervorragenden Platz ein. Nach der Errichtung der Berliner Universität wurde er hier als Professor der Theologie angestellt, hielt aber zugleich Vorlesungen über die Philosophie und deren Geschichte. Auſserdem wirkte er auf gröſsere Kreise als Prediger. Wegen seiner politischen Freisinnigkeit war er während der Reaktionsperiode übel gelitten. Es kam so weit, daſs er eine Zeitlang gar nicht mit der Post schreiben konnte, da seine Briefe geöffnet wurden. Auch sein Auftreten in kirchlichen Sachen war der Regierung zuwider. Schleiermacher, der selber der reformierten Kirche angehörte, nach seinem ganzen Standpunkte aber konfessionellen Verschiedenheiten kein groſses Gewicht beilegen konnte, stimmte dem Plan des Königs bei, eine Union der beiden protestantischen Konfessionen zu stande zu bringen; er miſsbilligte aber in hohem Grade, daſs man die Union mittels Zwanges einführen wollte.

Es war nicht zu vermeiden, daſs der positive Inhalt der Religion, je mehr Schleiermacher in theologische und kirchliche Thätigkeit hineingezogen wurde, in seinen Darstellungen eine immer gröſsere Rolle spielen muſste. In den späteren Ausgaben der „Reden" und in seinem Hauptwerke: *Der christliche Glaube* (1821—22) tritt dies deutlich hervor. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Standpunkte der ersten Ausgabe der „Reden" und dem Standpunkte desjenigen Werkes, das wohl das gröſste ist, welches die protestantische Theologie seit den Zeiten der Reformation hervorgebracht hat, wird man jedoch nicht nachzuweisen vermögen. Er selbst hatte das Gefühl, daſs er der nämliche sei. Als er den Plan seiner Glaubenslehre gefaſst hatte, schrieb er einem Jugendfreunde (1818): „Eine Dogmatik, die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben, wird Dir zeigen, daſs ich seit den Reden über die Religion noch ganz derselbe bin." Und

wenige Jahre später (1822) wiederholt er diese Äufserung vor dem Erscheinen der dritten Auflage der „Reden". Er fühlte sich in sehr scharfem Gegensatze zu dem Pietismus und dem Buchstabenglauben, die um ihn her emporgewachsen waren. So hatte er sich die Erfüllung seines Jugendgedankens von einer Erneuerung des religiösen Lebens nicht gedacht. Erst hatte er beabsichtigt, der Religion als einer wesentlichen und tragenden Seite des Geisteslebens Anerkennung zu verschaffen. Später war es sein Gedanke, den Protestantismus zu erneuern. Er freute sich auf die Gründung der Berliner Universität, weil er hoffte, hier „eine theologische Schule, die den Protestantismus, wie er jetzt sein müsse, umzubilden und neu zu beleben" imstande sei, stiften zu können (Brief an Brinckmann, 17. Dez. 1809). Die Grundgedanken, auf welche diese Schule aufgebaut werden sollte, waren thatsächlich die in den „Reden über die Religion" ausgesprochenen. Dafs er selbst glaubte, seine Ansichten nicht verändert zu haben, ist freilich kein Beweis; eine nähere Untersuchung wird indes zeigen, dafs das Verhältnis zwischen den Jugendschriften und dem abschliefsenden theologischen Werke folgendes ist: was anfangs in grofsen Zügen und in rhetorischer Form angedeutet wurde, erhielt später seine bestimmtere Entwickelung, nachdem Schleiermachers Erkenntnislehre und Ethik (wie aus den nach seinem Tode erschienenen Werken: *Dialektik* und *Philosophische Sittenlehre* zu ersehen) zur Ausführung gekommen waren, und nachdem er durch tiefer eindringende theologische Studien gründlichere Kenntnis der geschichtlichen Formen erworben hatte, unter welchen das religiöse Gefühl sich im Christentum Ausdruck geschafft hatte. Die Auffassung, dafs alle Dogmen durch Reflexion über unmittelbare Gefühlserfahrungen entstanden seien, verliefs er niemals. Dagegen war er noch damals, als er zur Ausarbeitung seiner Glaubenslehre schritt, nicht ganz sicher, wo die Grenze liege zwischen dem eigentlich Religiösen (was er in einem Briefe das immanente Dogma nennt, womit wahrscheinlicherweise die von dem religiösen Gefühl auf dessen Gipfel untrennbaren Vorstellungen gemeint sind) und dem Mythologischen (was er das transcendente oder mythische Dogma nennt) (Brief an Blanc, 23. März 1818).

Was Schleiermachers Religionsphilosophie ihr grofses und bleibendes Interesse verleiht, ist die klare Weise, wie er das Verhältnis zwischen Gefühl und Vorstellung auf dem religiösen Gebiete auffafst. Die Konsequenz seiner Auffassung würde ihn allerdings viel weiter von der kirchlichen Auffassung entfernen, als er selbst gekommen zu sein glaubte. Freilich sah er klar, dafs er sich mit andern mehr eins fühlte, als andere mit ihm; in einem Briefe aus einem seiner letzten Lebensjahre (an Reichel, 3. April 1832) äufsert er, nachdem er den Widerstand und die Mifsdeutung berührt hat, denen er „von den Exaltierten von beiden Seiten" ausgesetzt war, die schönen Worte: „Ich lerne dann wenigstens für mich, in der Stille, eines sein mit vielen, die sich sehr weit von mir entfernt glauben, und darin liegt auch eine eigne das Leben erfrischende Kraft." Das Romantische bei Schleiermacher liegt gerade darin, dafs er den grofsen Unterschied übersah, welcher entscheidet, ob man die Dogmen als Symbole menschlicher Gefühle oder als authentische Verkündigungen der ewigen Wahrheit betrachtet. Er hat zum tieferen Verständnisse der religiösen Erscheinungen einen grofsen Schritt gethan; zugleich hat er aber dem Religiösen einen ganz andern Platz und eine ganz andre Bedeutung angewiesen, als die kirchliche Überlieferung demselben beilegt. Es bedurfte seiner ganzen sokratischen Persönlichkeit, um mit der von ihm gehegten Auffassung im Dienste der Kirche arbeiten zu können. Schon in seinen jüngeren Jahren mufste er sich gegen die Anschuldigung der Unehrlichkeit und unziemlicher Akkommodation verteidigen. Mit Stolz wies er damals darauf hin, dafs seine Fähigkeiten ihm doch wohl eine andre Wirksamkeit ermöglichen könnten, wäre es nicht gerade seine Lust und sein Beruf, dieselben in der Predigerthätigkeit anzuwenden, und mit Bezug auf das Verhältnis zwischen seiner Religion und seiner Philosophie äufsert er: „Ich bin überzeugt, die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen soll, wenn ich auch eine ganz andre Philosophie hätte, als die meisten von denen, welche mir zuhören. Ebensowenig ist in mir eine irgend unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten gerade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, *indem er in der reli-*

giösen Betrachtung begriffen ist, beilegt, nur nicht aufserdem noch irgend eine andre." (Aus Schleiermachers Leben. III. S. 284.) Diese Äufserung ist charakteristisch, indem sie den Unterschied zwischen religiösen Vorstellungen in das philosophische, d. h. das theoretische Gebiet verlegt, und indem sie behauptet, die religiösen Vorstellungen erhielten, wenn das Gefühl sich auf dem Gipfel befinde, thatsächlich andern Sinn als in ruhigern Augenblicken[45]). Auf seinem Gipfel erschafft das Gefühl sich seine Formen oder ergreift es die überlieferten; dort erweist es sich als die dogmenerschaffende Kraft, und in dieser eigentlichen Geburtsstunde der Religion hat Schleiermacher dieselbe betrachten wollen; hier laufen die Linien zusammen, und hier fand er auch den Berührungspunkt seiner eignen mit vielen andern Linien, die in ihrem ferneren Verlaufe sogar in entgegengesetzter Richtung gingen. —

Schleiermachers Leben zu Berlin, das durch Widerstand von aufsen und von oben behelligt wurde, fand seinen schönsten Schmuck in einem sehr glücklichen Familienleben. Nach einem kurzen Krankenlager, auf welchem er bis zum letzten Augenblick vollständige Klarheit und geistige Freiheit bewahrte, starb er den 12. Februar 1834.

b. Dialektik und Ethik.

Von der Harmonie, die für Schleiermacher zwischen dem religiösen Gefühl und dem wissenschaftlichen Denken stattfand, werden wir uns eine Vorstellung bilden können, wenn wir vorerst untersuchen, wiefern er auf dem Wege des Denkens zu Ergebnissen gelangt, die dem religiösen Gefühl freie Regung gestatten, und darauf, wiefern er aus dem religiösen Gefühl zu Ergebnissen gelangt, die dem Denken freie Regung gewähren.

In seiner Erkenntnislehre sucht er zwischen Kant und Schelling zu vermitteln. Es stand ihm klar, dafs Schelling die Grenzen der Erkenntnis überschreitet, und in seiner *Dialektik* suchte er nun eine neue Bestimmung der Grenzen zu geben. Unter der Dialektik verstand er die Lehre von den Prinzipien der Kunst des Philosophierens. Sie bildet die Vor-

bereitung auf die Philosophie als systematische Wissenschaft. Es ist die Aufgabe der Philosophie, den innern Zusammenhang alles Wissens zu finden, und die Dialektik erörtert nun eben die Bedingungen eines Wissens. Diese sind zweierlei: denn zum Wissen gehört, daſs jeder einzelne Gedanke mit andern Gedanken verknüpft ist, und daſs dem einzelnen Gedanken ein wirkliches Sein entspricht. Diese beiden Bedingungen lassen sich nicht trennen. Soll das Wissen gültig sein, so müssen dem Verhältnisse zwischen unsern niederen und höheren Begriffen niedere und höhere Arten des Seins entsprechen, so daſs, ebenso wie die höheren Begriffe den Grund der niederen enthalten, das höhere Sein ebenso den Grund oder die Kraft enthält, die sich im niederen Sein als eine Mehrheit der Erscheinungen offenbart. Und auf ähnliche Weise muſs der in Urteilen ausgesprochenen Verknüpfung der Begriffe ein realer Zusammenhang der seienden Dinge, ein Kausalverhältnis entsprechen. Durch diese Behauptung einer Übereinstimmung des Wissens mit dem Sein unterscheidet sich Schleiermacher von Kant, über dessen kritische Bedenklichkeiten er, von dem Drange der Romantik, sich in das Dasein zu vertiefen, getragen, leicht hinweggeht. Dagegen erinnert er an Kant durch seine Bestimmung der Grenzen. Zwar ist ihm die Identität des Denkens und Seins die Voraussetzung alles Wissens; aber sie ist eine Voraussetzung, die selbst zu keinem Wissen werden kann — obgleich sie den andern Romantikern eben das höchste Wissen war. Schellings Versuch, eine Lehre von der absoluten Identität aufzustellen, führte nach Schleiermachers Ansicht nur zur Aufstellung mehr oder weniger gelungener Schemas. Schleiermacher nimmt hier Kants Lehre von den Ideen wieder auf, indem er die Idee als einen problematischen Begriff definiert, als einen Begriff, der die Grenze des Denkens bezeichnet, die es nie erreicht, geschweige denn überschreitet. In all unserm Wissen gibt es zwei Elemente, eines, das der organischen Funktion, der Sinnlichkeit und Erfahrung, ein andres, das der intellektuellen Funktion, dem Vermögen des Konstruierens und des Spekulierens zu verdanken ist. Keins dieser beiden Elemente kann gänzlich entbehrt werden. Der Empirismus hat darin recht, daſs

das Sein der einzelnen Dinge nicht völlig im Begriffe aufgeht; er hat aber nicht recht, wenn er behauptet, das Sein der einzelnen Dinge sei das gesamte Sein. Die Spekulation hat darin recht, dafs alle Einzelheiten ihren letzten Grund im Quell alles Seins und Wissens haben müssen; sie schwebt aber zwischen Erkenntnis und Dichtung, wenn sie glaubt, auf dem Wege der Konstruktion die Dinge aus diesem letzten Quell ableiten zu können. Die Idee von Gott als der Einheit des Denkens und Seins ist die Voraussetzung, die bewufst oder unbewufst allem Wissen zu Grunde liegt; sie läfst sich aber nur als formales Schema konstruieren. Mit ihr verbindet sich die Idee von der Welt als der Totalität der Vielheit alles Seienden. Wie die Idee der Gottheit der formale Ausgangspunkt (terminus a quo) ist, so ist die Idee der Welt der reale Abschlufs (terminus ad quem), auf den sich unsre Erkenntnis hinbewegt, ohne ihn jemals zu erreichen. Denn ebensowenig wie der Ausgangspunkt läfst sich der Endpunkt in wirkliches Wissen umsetzen. Ebenso wie jedes Wissen, das wir besitzen, Konstruktion und Empirie, in verschiedenem gegenseitigem Verhältnisse enthält, ebenso liegt jedes Wissen, das wir besitzen, an einem gewissen Punkte zwischen dem Ausgangs- und dem Endpunkte. Insofern ist all unser Wissen provisorisch. Es ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik, unser thatsächliches Wissen mit dem Ideal des Wissens zu vergleichen; sie ist auf dem theoretischen Gebiete, was das Gewissen auf dem praktischen. Ein absoluter systematischer Abschlufs ist unmöglich, und namentlich liegt es in dem angegebenen Verhältnisse zwischen Spekulation und Empirie, dafs es eine unmögliche Aufgabe ist, die die philosophischen Systeme sich stellen, wenn sie das Endliche aus dem Unendlichen ableiten und die innere Physik des unendlichen Wesens geben wollen. Nur im religiösen Gefühle wird die Einheit der Gegensätze erlebt; die Wissenschaft ist nicht imstande, dieselbe zu erfassen, weder in dem Sinne eines Prinzips, noch in dem Sinne einer Totalität. Die Bilder, durch welche sich dieses Gefühl ausdrückt, sind aber der wissenschaftlichen Kritik unterworfen. Nur solche Bilder sind zulässig, die sowohl den Unterschied zwischen der Gottesidee und der Idee der Welt

als auch die Untrennbarkeit beider Ideen ausdrücken. Die beiden Ideen sind Korrelata: Gott nicht ohne die Welt, und die Welt nicht ohne Gott. Alle dieser Regel nicht widerstreitenden Bilder kann die philosophische Kunst gestatten. Ebenso wie sie aber gegen die spekulative Philosophie hervorhebt, diese gelange nicht weiter als zur Aufstellung von Schemas, ebenso behauptet sie gegen die religiöse Vorstellung, diese gelange nicht weiter als zur Aufstellung von Bildern. Der Ausdruck „Person" z. B. kann, von Gott gebraucht, nur ein Bild sein; ebenso der Ausdruck „Kraft" und welche andern man gebrauchen möchte. Der Atheismus ist meistens nur die Verwerfung der Gültigkeit der Bilder und der Anthropomorphismen.

Ebenso wie die Einheit des Denkens und des Seins die Voraussetzung alles Wissens ist, ebenso ist die Einheit des Wollens und des Seins die Voraussetzung alles Handelns. Denn wie das Wissen unmöglich wäre, wenn das Denken und das Sein keinen Vereinigungspunkt hätten, ebenso würde das Handeln unmöglich werden, wenn der Wille absolut fremd und isoliert in der Welt wäre. Die äufsere Welt mufs für unser Eingreifen empfänglich sein und das ideale Gepräge unsers Willens in sich aufnehmen können. Allem Gewissen zu Grunde liegt die Idee der Einheit des Wollens und des Seins, eine Idee, die von der Idee der Einheit des Denkens und des Seins nicht verschieden sein kann, sich aber ebensowenig wie letztere zu einem wissenschaftlichen Begriffe gestalten läfst.

Durch diese Betrachtung führt die Dialektik zur *Ethik*. Deren Platz im ganzen Systeme der Wissenschaft gibt Schleiermacher folgendermafsen an. Voraussetzung und Endzweck alles Wissens (oder Handelns) war ja die Einheit des Denkens (oder Wollens) und des Seins. Auf jeder uns bekannten Stufe des Daseins hat das eine dieser beiden Elemente die Oberhand. Die Wissenschaft von demjenigen Teile des Daseins, in welchem das Sein über das Denken und das Wollen, die Natur über die Vernunft die Oberhand hat, heifst Physik, die wieder in Naturgeschichte (empirische Physik) und Naturwissenschaft (rationelle Physik) geteilt wird. Die Wissenschaft von dem-

jenigen Teile des Daseins, in welchem das Denken und das Wollen über das Sein, die Vernunft über die Natur, die Oberhand haben oder darauf hinarbeiten, heifst Ethik, die wieder in zwei Teile, die Geschichte (empirische Ethik) und die Sittenlehre (rationelle Ethik) geteilt wird. Alle diese Gegensätze sind aber nur relativ. Keine Natur ohne Vernunft und Wollen! Die Natur ist eine verminderte Ethik; sie zeigt uns den Willen auf einer Reihe von Stufen — in unorganischer Form, im Leben der Pflanzen und der Tiere und in seiner höchsten Entwickelung im Menschen. Ohne diese Einheit der Natur und der Vernunft würde die eigentliche Ethik nicht möglich werden. Sie ist die fernere und höhere Entwickelung eines Etwas, das sich schon in der Natur kundgibt. (Vgl. Dialektik § 213—214.) — An diesem Punkte fand Schleiermacher ein notwendiges Supplement seiner Lehre in Steffens' Naturphilosophie. Er konnte die Ethik nicht, wie Kant und Fichte, als scharfen Gegensatz der Natur aufstellen. Er forderte (schon in seiner *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803), dafs die Ethik mit der gesamten Wissenschaft in Zusammenhang gebracht werde und stellte in dieser Beziehung Spinoza und Platon als Muster auf. Mit grofser Stärke hebt er deshalb hervor, es könne kein absoluter Anfang der ethischen Entwickelung angenommen werden. (Philos. Sittenlehre § 103. 124. 325.) Es sei stets eine Grundlage, eine relative Harmonie gegeben, die zum Ausgangs- und Anknüpfungspunkt dienen könne. Und auf diese Weise trete die Ethik nicht nur mit der Natur, sondern auch mit der Geschichte in Beziehung, indem jede ethische Entwickelung an einem gewissen Punkte der Entwickelung der Gattung beginne. Der einzelne Mensch besitze an seinen angebornen Organen die Ergebnisse der Übung vorhergehender Generationen. (Philos. Sittenlehre § 147—148.) — Obschon Schleiermachers Entwickelungslehre hauptsächlich auf dem Wege der Konstruktion entstand und ein idealistisches Gepräge trägt, deutet er hier doch einen Gesichtspunkt an, der in der modernen Biologie häufig erörtert worden ist. Nur meint er, von einer solchen Organisation der Natur der Gattung könne erst mit Bezug auf den Menschen die Rede sein, die Gattungen der Tiere blieben auf demselben Punkte stehen.

Die Entwickelung gehe also in der Natur vor, aber nicht im Sinne eines realen Überganges aus Form in Form.

Das Verhältnis, in welchem die ethische Entwickelung zur Natur steht, ist das eines Wechselwirkens. Der ethische Prozefs besteht teils in einer organisierenden, anbildenden und gestaltenden, teils in einer symbolisierenden, ausdrückenden und bezeichnenden Thätigkeit. Zur ersteren Art der Thätigkeit gehört das Streben des Menschen, sich zum Herrn der Natur zu machen. Das einzelne Individuum bemächtigt sich eines Teiles der Natur, den es bearbeitet und somit zu seinem Eigentum macht, und gemeinschaftlich bilden die Menschen eine Rechtsgenossenschaft, die den Verkehr sichert. Zur symbolisierenden Thätigkeit gehören alle Arten, wie der Mensch seinem geistigen Leben Ausdruck und Gestalt gewinnt, mithin etwas in die Welt setzt, das nur als Anzeichen inneren Lebens Wert besitzt. In individueller Form äufsert sich ein solches Streben durch den Drang der Religion, sich poetische Formen des Gefühls zu schaffen, da dieses an sich unübertragbar ist. Die Kunst bedingt die Möglichkeit, die individuelle Eigentümlichkeit zur Anschauung zu bringen und hierdurch geistigen Verkehr mit andern zu erzielen. Die Kunst ist für die Religion, was die Sprache für die Wissenschaft[46]). Deshalb mufs jedes Individuum in gewissem Sinne ein Künstler sein. Die universelle Form des Symbolisierens ist die Wissenschaft, die das Gemeinschaftliche, Identische, mithin Übertragbare des Bewufstseinslebens ausdrückt. — Somit gehört die ganze Kulturentwickelung zur ethischen Entwickelung, und diese ist auf radikale Weise von der subjektiven und formalen Betrachtungsart befreit, die in so hohem Grade bei Kant und Fichte vorherrschte. In seinen „Monologen“ war Schleiermacher noch darüber ungeduldig, dafs die materielle Kultur (die er späterhin das organisierende Wirken nannte) eine so grofse Rolle im Leben spielte, und er war geneigt, das Ethische nur in dem Streben zu erblicken, seine eigentümliche Persönlichkeit (durch die Symbolisierung) auszudrücken. In seiner späteren Auffassung sucht er jedoch beides zu vereinen. Ein symbolisierendes Streben, das die Bedeutung natürlicher Ausgangs-

punkte nicht anerkennt, nennt er jetzt (Philos. Sittenlehre § 209) die cynische Einseitigkeit; ein organisierendes Wirken ohne Sinn für das Symbolisieren nennt er die ökonomische Einseitigkeit.

Man vermifst in Schleiermachers Ethik ein tieferes Eindringen in die subjektiven Gegensätze und Konflikte. Er beschreibt den ethischen Prozefs, ohne bei den Krisen zu verweilen. Und doch ist es ein Hauptverdienst seiner Ethik, dafs sie die Bedeutung der Individualität so klar schildert. Freilich macht er Kant und Fichte das Zugeständnis, die Vernunft sei in allen Menschen eine und dieselbe; — er setzt aber hinzu, dafs die Natur des Einzelnen mit diesem Gemeinschaftlichen nicht erschöpft ist. Wenn die Gattung sich thatsächlich in eine Mannigfaltigkeit von Individuen spaltet, so kann jeder Einzelne nur dadurch sittlichen Wert erhalten, dafs er auf durchaus entschiedene und eigentümliche Weise die gemeinschaftliche Menschennatur ausdrückt. In ethischer Beziehung wird es deshalb im Handeln des Einzelnen etwas geben, das sich nicht auf das Handeln andrer übertragen läfst oder für dieses gültig sein kann. Ist er bei seinem Handeln nicht mit seiner ganzen und vollen Eigentümlichkeit gegenwärtig gewesen, so ist sein Handeln unvollkommen, so ist er nicht ganz aktiv gewesen. Wegen dieses Individualisierens der Handlungsweise gibt es Punkte, wo jedermann sein eigner Richter sein mufs. Weil er sein eigner Richter ist, ist er darum doch nicht sein eigner Lehrer[47]). Im Begriffe der Persönlichkeit liegt nicht allein, dafs der Einzelne sich von andern trennt, sondern zugleich auch, dafs er andre neben sich hat. Schon in den „Monologen“ hatte Schleiermacher den Satz aufgestellt: „Keine Bildung ohne Liebe“. Je klareren Sinn der Einzelne für seine eigne Eigentümlichkeit hat, um so gröfseren Sinn mufs er auch für die Eigentümlichkeit anderer erhalten. Hier ist die Phantasie das Organ. Umgekehrt wird man sich seiner eignen Eigentümlichkeit aber auch nur in der Gattung bewufst. Später hebt Schleiermacher ebenfalls die Teilung der Arbeit hervor, die dem Einzelnen seiner Natur gemäfs einen bestimmten Beruf anweist. Hierin liegt eine Warnung, seine Individualität nicht als völlig fertig zu be-

trachten, solange sie sich nur isoliert oder in engen Kreisen entwickelt hat. — In seiner persönlichen Erfahrung hatte Schleiermacher den Wert der Individualität kennen lernen. Er war ein Virtuose im Entdecken und Behandeln verschiedener Persönlichkeiten. Wie er in einem Briefe (an Henriette Hertz, 17. Dez. 1803) schreibt, fand er keinen Menschen unbedeutend, der etwas Eigentümliches besitze und die menschliche Natur von irgend einer Seite darstelle. Und es war ein Pflichtgebot seiner Ethik, dafs jeder eigentümlich sein und auf seine eigentümliche Weise handeln *sollte*. Auf diese Weise wird ja auch die individualisierende Tendenz der Natur weiter geführt. —

In einer Reihe akademischer Abhandlungen (die aufser der „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ alles waren, was Schleiermacher selbst über die Ethik herausgab) hat er die ethischen Grundbegriffe der Pflicht, der Tugend und des Guten behandelt und gezeigt, dafs sie nicht verschiedene Teile des Inhalts der Ethik bezeichnen, sondern verschiedene Seiten, von welchen sich ein und derselbe Inhalt betrachten läfst. Der Begriff des Guten, der ihm ganz das nämliche ist wie der Begriff der völligen Verwirklichung des Geistes oder der Vernunft in der Natur (durch Organisieren und Symbolisieren), mufs zu Grunde gelegt werden, da die Pflicht und die Tugend nur durch ihn allein ihre wirkliche Begründung erhalten. —

c. Glaube und Wissen.

Die Dialektik und die Ethik sollen zeigen, wie weit der Gedanke und der Wille gelangen können, wenn sie sich ihren eignen Gesetzen gemäfs entwickeln. Als dritte Hauptform des menschlichen Geisteslebens stellt Schleiermacher die Religion auf, deren Quell und Sitz sich im Gefühle befinden, und sein Streben geht nun darauf aus, zu zeigen, dafs sie sich nach ihren eignen Gesetzen, von den andern Formen unabhängig und ohne in deren selbständige Entwickelung einzugreifen, zu entwickeln vermag, — und dennoch so, dafs erst im religiösen Gefühle die volle Harmonie und Versöhnung gewonnen wird.

In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" opponiert Schleiermacher besonders gegen zwei religiöse Standpunkte: gegen denjenigen, von welchem die Religion als eine (geoffenbarte oder auf die Vernunft allein begründete) Lehre aufgefafst wird, und gegen denjenigen, von welchem die Religion nur als Mittel der Moral aufgefafst wird. Sie besteht, so behauptet er, in dem *unmittelbaren* Bewufstsein, dafs alles Endliche in dem Unendlichen und durch dieses, alles Zeitliche in dem Ewigen und durch dieses ist. Während die Erkenntnis von Gedanken zu Gedanken, von Erscheinung zu Erscheinung schreitet, und während der Wille auf bestimmte Aufgaben gerichtet ist, ruht das Gefühl unmittelbar in sich selbst, über allen Gegensatz erhaben. Die Erkenntnis und die Handlung beruhen auf besonderen Talenten; in ihnen wirkt der Mensch auf einseitige Weise und auf Gegenstände, die von ihm selber verschieden sind. Im Gefühl ist aber die feine, unendliche Bewegung, in welcher sich die volle Individualität des Einzelnen zu entfalten vermag, und die Individualität dennoch gerade vom Unendlichen durchstrahlt wird. Bei einer Beschreibung des religiösen Gefühls kommt es darauf an, den Moment zu ergreifen, da das innere Leben sich ganz und ungeteilt regt, bevor es sich in Gedanken und Bild oder in Willen und Handlung darstellt. Dies ist der Punkt, wo das Universelle und das Individuelle zusammentreffen, ohne dafs der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt schon in Kraft getreten wäre. In diesem unmittelbaren Gefühle steht das Individuum als abhängig da, nicht als von irgend einem Endlichen, gegen welches eine Reaktion möglich wäre, abhängig, sondern schlechthin abhängig. Und dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird zum Gottesbewufstsein, sobald die Reflexion erwacht und einen Ausdruck dessen sucht, von dem wir mit unserm gesamten passiven und aktiven Sein abhängig sind: denn „durch den Ausdruck Gott soll eben *das Woher* unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins bezeichnet werden". (Der christliche Glaube § 4, 4.)

Man hat gemeint, einen prinzipiellen Gegensatz zwischen den „Reden" und der „Glaubenslehre" darin zu finden, dafs

die Religion in jenen mehr als ein unmittelbares Einheitsgefühl denn als ein Abhängigkeitsgefühl geschildert wird, welcher letztere Ausdruck zuerst in der „Glaubenslehre“ vorkommt, — und darin, daſs die Religion namentlich in der ersten Ausgabe der „Reden“ als durch Anschauung des Universums oder des Weltalls bedingt beschrieben wird, während die „Glaubenslehre“ bestimmten Unterschied zwischen Gott und der Welt macht. Man hat sogar den Standpunkt des ersteren Werkes monistisch, den des letzteren dualistisch genannt[48]). Aber schon in den „Reden“ wird das religiöse Verhältnis als ein Abhängigkeitsverhältnis beschrieben, insofern man bis auf den Punkt zurückgeht, wo das Bewuſstsein in den einzelnen Augenblicken erst entsteht, wo sich noch kein Unterschied geltend macht. Hier, an der Wurzel des Bewuſstseins, trifft das Universelle mit dem Individuellen zusammen: das Individuelle, das erst im Werden begriffen ist, muſs offenbar aber abhängig sein. Und wenn in den „Reden“ (namentlich in der 1. Ausgabe) gewöhnlich Ausdrücke wie Universum oder Weltall gebraucht werden, so hat Schleiermacher selbst wiederholt geäuſsert, was die Welt zu einem Ganzen mache, sei gerade Gott (Philos. Sittenlehre § 287 und Note 2 zur zweiten Rede in der 3. Ausgabe). Wenn er in der „Dialektik“ und der „Glaubenslehre“ zwischen Gott und der Welt unterscheidet, so versteht er unter der Welt die Totalität, unter Gott die Einheit, und er stellt, wie wir sahen, einen engen Zusammenhang dieser beiden Begriffe fest. — Mit seinen Ideen ist eine Entfaltung geschehen, sein Gefühl, derselbe geblieben zu sein, hat ihn aber nicht getäuscht.

Sowohl in den „Reden“ als der „Glaubenslehre“ wird entschieden behauptet, keine Begriffe und Sätze gehörten zum eigentlichen Wesen der Religion, sondern sie seien alle abgeleitet, entstünden aus Reflexion über die unmittelbaren Gefühlszustände. Wie wir bereits sahen, bezeichnet das Wort Gott das Woher des eigentümlichen Abhängigkeitsgefühls. Kraft eines Dranges nach Ausdruck und Mitteilung werden für das an sich unaussprechliche Gefühl Worte und Bilder gesucht. Werden diese Bilder als buchstäbliche Wahrheit genommen, so erhält man Mythologie. Es ist die Aufgabe der Glaubens-

lehre, den bildlichen Ausdruck des Gefühls in eigentliche Ausdrücke umzusetzen, oder den bildlichen Ausdrücken wenigstens bestimmte Begrenzung zu geben. Kein Satz der Glaubenslehre darf aus einem andern Satze abgeleitet werden, sondern jeder Satz mufs unmittelbar aus der religiösen Erfahrung abgezogen und dann erst später mit andern Sätzen zusammengehalten werden. Der einzige Beweis solcher Sätze, von dem die Rede sein kann, ist dann der, dafs andre dieselben Erfahrungen machen wie der Darsteller. Alle Dogmen, die sich nicht auf diese Weise auf unmittelbare Gefühlserfahrungen zurückführen lassen, verwirft Schleiermacher deshalb, oder er erklärt sie allenfalls für Symbole, die keine notwendigen Ausdrücke der Religiosität seien. So z. B. die Vorstellungen von Gottes Persönlichkeit, von persönlicher Unsterblichkeit, von der Schöpfung, von den ersten Menschen, von der Entstehung der Sünde u. s. w. Er bestreitet, dafs die religiöse Erfahrung zur Ansicht von einer Unterbrechung des Zusammenhanges der Natur führen könnte. Dann würde jedenfalls ein Verhältnis des Gegensatzes zwischen dem Gottesbewufstsein und dem Bewufstsein vom Zusammenhange der Natur stattfinden; es kann aber nie — behauptet Schleiermacher — aus religiösem Interesse ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, dafs ihre Bedingtheit durch den Zusammenhang der Natur durch ihre Abhängigkeit von Gott aufgehoben würde, da diese beiden Verhältnisse miteinander zusammenfallen. *Wunder* wird deshalb nur der religiöse Name einer Begebenheit, einer Sache, die religiöse Aufmerksamkeit erregt hat, und an die sich deswegen besonderer Wert knüpft. Offenbarung bedeutet nicht eine Lehre, sondern eine Thatsache von religiöser Bedeutung, die sich nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange erklären läfst. Eine solche Offenbarung nehmen die Christen als in Christo geschehen an, weil sie nur dadurch, dafs sie ihn als historisch erschienenes sündloses Urbild annehmen, imstande sind, das Bewufstsein von ihrer Erlösung, d. h. die Erfahrung, dafs das ihr Gottesbewufstsein Hemmende und somit Leiden Verursachende nun aus dem Wege geräumt ist, zu erklären. Das religiöse Gefühl ist an und für sich ein Seligkeitsgefühl; da es im Bewufstsein aber stets mit andern Gefühlen

zusammen vorkommt, die durch die Natur des Menschen als endlichen und sinnlichen Wesens bestimmt werden, und da diese Gefühle teils mit dem religiösen Gefühle zusammenstimmen, teils es hemmen können, so entsteht ein Gegensatz zwischen religiöser Lust und religiöser Unlust. Und eben die Aufhebung der religiösen Unlust kann der Christ sich nur dann verständlich machen, wenn in Christo ein Vorbild erschienen ist, dessen reines Gottesbewufstsein seine erlösende und versöhnende Gewalt durch die Gemeinde auf den Einzelnen fortpflanzt, die dem Bilde seiner Persönlichkeit gegenübergestellt werden. Es findet dasselbe Verhältnis zwischen dem Bewufstsein der Erlösung und dem Glauben an Christum als das reine Vorbild statt, wie zwischen dem Abhängigkeitsgefühl und der Gottesvorstellung. An beiden Orten wird aus Wirkung auf Ursache geschlossen.

Es wird nun die grofse Frage, ob sich die Berechtigung eines derartigen Schlusses nachweisen läfst. Aus einem reinen Gefühlszustand läfst sich nicht ohne Hilfe andrer Erfahrungen auf die Ursache schliefsen, die ihn erregt hat, — und dergleichen andre Erfahrungen mufs Schleiermacher konsequent fernhalten. Dafs das Gefühl wegen seines (von Hume einst so vortrefflich geschilderten) Dranges nach Ausbreitung und Potenzierung zur Bildung von Vorstellungen von idealen Wesen führt, ist eine psychologische Thatsache; dieser Prozefs führt aber, wie Schleiermacher selbst an andern Orten anerkennt, nur zu Symbolen. Der Drang des Gefühls nach Symbolik wird von Schleiermacher mit dessen Bedeutung als einer Thatsache, die auf das Vorhandensein einer ganz bestimmten Ursache hindeutet, verwechselt. Als Philosoph hält er an der Symbolisierung fest; kirchlicher Theolog konnte er nur werden, weil er die Symbolisierung mit einer Kausalerklärung verwechselte. Und diese Verwechselung brachte ihn nun in Streit mit seiner eignen Philosophie. Seine Erkenntnislehre erklärte den Begriff eines schlechthinigen Wesens für nicht-durchführbar; seine Theologie nötigte ihn jedoch, einen solchen Begriff aufzustellen. Seine Naturphilosophie erklärte, es sei kein absoluter Anfang denkbar; seine Christologie nötigte ihn aber, einen absoluten Anfangspunkt mit Christi Erscheinen zu machen,

indem in Christus etwas in der Geschichte aufgetreten sein sollte, das sich nicht durch die vorausgehende geschichtliche Entwickelung erklären liefse.

Schleiermachers Religionsphilosophie ist — ebenso wie diejenige Hegels — ein Restaurationsversuch. Es ist diesem charakteristisch, dafs er die Religion verteidigt, indem er ihre Bedeutung für das Geistesleben als verinnigende, unendlichmachende und harmonisierende Kraft nachweist, nicht aber umgekehrt das Geistesleben nach seinem Verhältnisse zur Religion als höchster Norm beurteilt. Er setzt also einen Mafsstab voraus, der von dem der Religion verschieden ist. Schleiermacher schliefst seine Darstellung der christlichen Glaubenslehre mit einer Äufserung, die an die Schlufsworte in Spinozas Ethik erinnert: kein einziger der in seinem Werke aufgestellten Sätze verliere seine Bedeutung, behauptet er, selbst wenn es kein fortgesetztes Bestehen der Persönlichkeit nach dem Tode gebe (§ 158). Dasjenige Leben, das wir in der Welt der Erfahrungen kennen und leben, soll also vertieft und entwickelt werden, und dessen Bedürfnisse ist der höchste Mafsstab zu entnehmen. Und während die positiven Religionen nicht nur dem Gemüte Frieden und Harmonie geben wollten, sondern zugleich Erkenntnis und Moral vertraten, hat nach Schleiermacher die Religion mit diesen Gebieten durchaus nichts direkt zu schaffen.

Dafs er den Begriff der Religion einer wesentlichen Änderung unterworfen hatte, dessen war er sich klar bewufst. Weder der Protestantismus noch das Christentum überhaupt hatte seiner Ansicht nach die endliche Form erreicht. Eine fortwährende Entwickelung müsse auch auf dem religiösen Gebiete vorgehen, und es sei die Aufgabe der freien Theologie, diese Entwickelung zu lenken. Weder die Glaubenslehre noch die christliche Ethik war ihm ein für allemal gegeben; die neutestamentlichen Schriften enthielten ihm nur die Auffassung der ersten Generation. Besonders gelte es mit Bezug auf die Ethik, dafs sie beständig geändert und entwickelt werden müsse — sowohl was die Motive als die Resultate betreffe: „Es gibt keine Darstellung der Sittenlehre, welche für alle Zeiten der christlichen Kirche dieselbe sein kann, sondern jede

hat ihren vollen Wert nur für eine gewisse Periode". (*Christliche Sitte.* S. 69, vgl. S. 94 u. f.) — Diese grofsartige Auffassung hat die Kirche nicht angenommen. Hätte Schleiermacher zu unsern Zeiten gelebt, so würde es ihm viel schwieriger gewesen sein, „sich eins mit vielen zu fühlen, die sich sehr weit von ihm entfernt glaubten".

Von Hegels Religionsphilosophie unterscheidet sich diejenige Schleiermachers durch ihre richtigere Psychologie. Es ist ein Hauptpunkt, dafs die Religion aufs Gefühl, nicht auf das blofse Denken bezogen wird. Selbst wenn die Dogmen in Symbolismus aufgelöst werden, bleibt doch etwas übrig: die Gefühlserfahrungen, die zur Erzeugung und Annahme der Dogmen führen. Das Problem ist, ob sie wegfallen oder bestehen bleiben oder in andre Formen umgesetzt werden, wenn die objektive Wahrheit des Dogmas verworfen wird. Schleiermacher selbst nahm ein fortgesetztes Bestehen, weder ein Wegfallen noch ein Umsetzen an. Darin hatte er unrecht. Sein Standpunkt war aber abgeschlossen und harmonisch. Er kannte einen Wogengang zwischen Gefühl und Erkenntnis, verstand aber nicht Jacobis Klagen, mit dem Herzen ein Christ und mit dem Verstande ein Heide zu sein. Und wegen seines feinen Verständnisses der Natur und der Bedingungen des persönlichen Lebens steht er im Kreise der Romantik als einer der hervorragendsten Geister da.

B. Die Philosophie der Romantik als pessimistische Lebensanschauung.

Arthur Schopenhauer.

a. Biographie und Charakteristik.

Auf demselben geistigen Erdboden wie die idealistische Entwickelungslehre und doch in scharfem Gegensatz zu dieser ist Schopenhauers Philosophie entstanden. Die geistige Verwandtschaft zeigt sich durch den kühnen Versuch, das Daseinsproblem auf rein subjektivem Wege zu lösen; der Gegensatz tritt teils in Schopenhauers kritischer Auffassung der Erkennt-

nis, teils in seinem scharfen Hervorheben des Disharmonischen und Irrationellen des Daseins hervor. Schopenhauer ist, ebenso wie Schleiermacher, ein kritischer Philosoph, er zieht das Erkenntnisproblem vor das Daseinsproblem hervor, und er legt weit gröſseres Gewicht auf die Erfahrung und die unmittelbare Anschauung als Fichte, Schelling und Hegel. Ebenso wie Schleiermacher kam er während der Bemühung, sich Kants Gedanken anzueignen und sie weiter zu führen, zu seiner Philosophie. Er betrachtete sich selbst als Kants rechten Erbnehmer und bestritt, daſs in der Zeit zwischen Kant und ihm etwas von Bedeutung in der Philosophie geschehen sei. Doch verdankte er Fichte und Schelling gewiſs mehr als er eingestehen wollte. Während Schleiermacher aber einem idealistischen Optimismus huldigt, an die Entwickelung der Vernunft durch die Natur und die Geschichte glaubt, ebenso wie Hegel, nimmt Schopenhauer im gesamten europäischen Denken einen durchaus einzigen Platz ein, weil er mit der Grundvoraussetzung einer Harmonie des Daseins, auf welche sich die abendländische Theologie und Philosophie bisher stets mehr oder minder entschieden gestützt hatten, bricht, und weil er — sich auf die Erfahrung des Jammers des Lebens berufend — den Satz aufstellt, der innerste Kern des Daseins sei ein blindes, unbändiges, nie ruhendes und nie befriedigtes Bedürfnis. Also nicht allein das Erkenntnisproblem, sondern auch das Wertschätzungsproblem wird hier auf ganz andere Weise gestellt und in ganz andrer Richtung beantwortet als bei der vorigen Gruppe von Denkern, die er deshalb auch als seine Antipoden betrachtete. Mit seiner Lösung des Schätzungsproblems, nicht minder als mit seiner Lösung des Existenzproblems, steht Schopenhauer indes entschieden auf dem Boden der Romantik. Er setzt deren Opposition gegen den Rationalismus und die „Aufklärung“ fort; seine Philosophie ist eine durchgeführte Lehre von der Begrenzung und Ohnmacht der Vernunft. Er sympathisiert mit der Romantik in ihrem Wiederaufsuchen des orientalischen Geistes, der im Gegensatz zum abendländischen Optimismus pessimistisch ist. Nicht nur mit der Romantik, sondern auch mit der Orthodoxie sympathisierte er, indem er die gröſste Bedeutung des Christentums in dessen

Pessimismus fand. Die optimistischen Elemente des Christentums schrieb er den Nachwirkungen des Judentums zu. In einem merkwürdigen Fragment (*Neue Paralipomena* § 446) (frühestens 1852 verfaſst) äuſsert er seine Sympathie für die Romantik und die Orthodoxie im Gegensatz zum Humanismus und Materialismus. Indem seine Philosophie auf diese Weise mit seiner Lebenserfahrung und Lebensanschauung in engem Zusammenhang steht, erhalten auch seine Darstellungen — von den erkenntnistheoretischen Untersuchungen abgesehen — einen persönlichen und lebendigen Charakter, eine Kraft und einen Glanz, die ihnen einen litterarischen Wert verleihen, der den Werken seiner spekulativen Antipoden fast gänzlich abgeht. Die Fähigkeit, philosophische Fragen in klarer und anschaulicher Form zu erörtern, welche die französische und die englische Schule auszeichnete, hat Schopenhauer — dessen Bildung auch zum groſsen Teil englisch und französisch war — in hohem Maſse zu seiner Verfügung, und sie vereint sich bei ihm mit einer der eigentümlichst ausgeprägten Persönlichkeiten, welche die neuere Litteratur kennt.

Arthur Schopenhauer wurde den 22. Februar 1788 in der damals noch freien Reichsstadt Danzig geboren. Sein Vater war ein reicher Kaufmann, ein eifriger Vorkämpfer der Freiheit seiner Stadt, der, nachdem Danzig preuſsisch geworden war, trotz aller glänzenden Anerbietungen mit seiner Familie und seinem Geschäfte nach Hamburg zog. Der Sohn sollte zum Weltmann erzogen werden: Mein Sohn — sagte der Vater — soll das groſse Buch der Welt lesen. Arthur wurde deshalb in Frankreich und England erzogen und brachte einen Teil seiner ersten Jugend auf Reisen mit den Eltern in Europa zu. Darauf wurde er in einem Hamburger Handlungshause angebracht, da der Vater seinem Wunsche, sich den Studien zu widmen, nicht willfahren wollte. Hier in Hamburg soll nach seiner eignen Aussage seine pessimistische Lebensanschauung begründet worden sein. „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald

die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen." (Neue Paralipomena § 656.) Sicherlich war es hier (ebenso wie wahrscheinlich bei Buddha oder dem Urheber der Buddhalegende) nicht allein, was der Jüngling um sich herum erblickte, wodurch sein Resultat entschieden wurde. Sein Temperament, seine ganze Persönlichkeit äufserte sich hierin. Man mufs sagen, dafs Schopenhauer von Geburt an „belastet" war. Sowohl in der Familie des Vaters als in der der Mutter kam Geisteskrankheit vor. Der Vater war eine energische, aber rauhe und reizbare Natur und litt an unmotivierten Anfällen von Angst. Im Irrsinn soll er sein Leben geendigt haben. Arthur Schopenhauer erbte das Temperament des Vaters. Schwermut, Angst und Mifstrauen quälten ihn. Schon als Knabe brütete er über das Elend der Menschen. Denn wenn er kein Mifstrauen gegen andre hegte, oder wenn sein Jähzorn und sein unbändiges Selbstgefühl ihn nicht übermannten, bewog seine Empfänglichkeit für Leiden ihn zum Mitleid mit andern. Auf einer Reise im südlichen Frankreich vermochte er die Freude der Mutter über die schöne Landschaft nicht zu teilen, weil er nicht unterlassen konnte, an das jämmerliche Leben zu denken, das in den verfallenen Hütten geführt wurde, an welchen sie vorbei kamen. Schon hier übte er den Gedanken ein, den er später als Entgegnung des optimistischen Hinweises auf die Schönheit der Natur in seinem Hauptwerke äufserte: „Zu *sehen* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *sein* ist ganz etwas anderes." Es gab aber auch andre Elemente in ihm, die es ihm verwehrten, das Leben in heiterem Schimmer zu erblicken. Es regten sich starke, sinnliche Triebe in ihm, die ihm keine Ruhe gönnten, und die er nicht zu beherrschen vermochte, da sie ihn im Gegenteil immer wieder „aus Höhen des Himmels in Staub dieser Erde" zogen. In Jugendgedichten aus der Hamburger Periode hat er den inneren Kampf seines Strebens, den Blick auf das Grofse und Hohe geheftet ein beschauliches Leben zu führen, mit dem fortwährenden Ziehen und Bestricken der Wollust geschildert. Wenn er in seiner Lebensphilosophie die Lösung des Rätsels der Welt in dem Glauben fand, dafs sich in allen Dingen ein unbändiges, nie befriedigtes Bedürfnis rege, so stützte er sich

auch hier auf innere Erfahrung. Sowohl seine häufig cholerische Stimmung, welche Bitterkeit und Jähzorn erzeugte, als sein starkes Selbstgefühl und sein Ehrgeiz, die über das Ausbleiben der Anerkennung empört wurden, und seine Sinnlichkeit lieferten ihm das Material aus erster Hand. Und das Tantalische des von ihm gefühlten Bedürfnisses lag nicht nur in dessen Unbändigkeit, sondern namentlich in dem Gegensatze, in welchem es mit dem andern in ihm regen Bedürfnisse stand, dem Bedürfnisse, ein beschauliches und nachdenkendes Leben zu führen. Er war eine beschauliche Natur und hatte in dieser Beziehung das Temperament und die Begabtheit seiner Mutter Johanna Schopenhauer, einer einst bekannten Romanschriftstellerin, geerbt. Alle drei Teile, aus denen nach Platon die menschliche Seele besteht — das Denken, das Ehr- und Selbstgefühl, der sinnliche Trieb —, waren hier also in extremer Form ausgeprägt und mufsten miteinander in Streit geraten. Wenn er in seiner Lösung des Existenzproblems die Welt in Analogie seines eignen Mikrokosmus auffassen wollte, so ist es klar, dafs hierdurch kein harmonisches Bild entstehen konnte. In einem Fragment aus dem Jahre 1814 äufsert er sich gegen die Annahme einer Einheit im Wesen des Menschen: Innerer Zwiespalt sei sein Wesen, so lange er lebe. Und solche innere Disharmonie fand er denn auch im ganzen Dasein.

Nach dem Tode des Vaters zog die Mutter nach Weimar, wo sie bald in Goethes und Wielands Kreisen Aufnahme fand. Der Sohn setzte es nach vielem Widerstande durch, dafs ihm das Studieren gestattet wurde. Mit Eifer und glänzendem Erfolg warf er sich auf die klassische Litteratur, die Naturwissenschaft und die Philosophie. Der Entschlufs stand nun in ihm fest, sein Leben dem Denken widmen zu wollen. So äufserte er an Wieland, das Leben sei eine mifsliche Sache; er habe sich vorgenommen, das seine mit dem Nachdenken darüber zuzubringen. Der Aufenthalt in Weimar bei der Mutter erhielt durch die Bekanntschaft mit Goethe grofse Bedeutung für ihn. Der junge Pessimist und der grofse Optimist fanden sich im Interesse für die Farbenlehre. Sie arbeiteten eine Zeitlang zusammen; zu Goethes grofsem Mifsvergnügen trennte Schopenhauer — der sonst ebenso wie die andern romantischen

Philosophen Goethe gegen Newton recht gab — sich von ihm, indem er eine physiologische Erklärung der Farbenqualitäten aufstellte, während Goethe eine physische geleistet zu haben glaubte. Goethe beobachtete indes Schopenhauers schriftstellerische Thätigkeit mit Interesse und fühlte sich besonders dadurch angezogen, daſs letzterer der unmittelbaren Anschauung so groſses Gewicht im Vergleich mit der Spekulation und der Reflexion beilegte. Von dem alten Meister erhielt der selbstbewuſste Jüngling, der sich schon bitterlich über die Welt und die Menschen beschwerte, folgenden in sein Stammbuch geschriebenen Rat:

Willst du dich deines Wertes freuen,
So muſst der Welt du Wert verleih'n.

Seine akademischen Studien betrieb Schopenhauer in Göttingen und Berlin. Dort war G. E. Schulze (der Verfasser des „Änesidemus"), hier Fichte sein Lehrer der Philosophie. Seine eigentlichen Lehrmeister wurden aber Platon und Kant. Sein kritischer Sinn gab ihm Interesse für Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen, deren Bedeutung, seiner Meinung nach, von Kants Nachfolgern verkannt worden war. Was Platon und Kant aber in seinen Augen besondere Wichtigkeit gab, war der Umstand, daſs er in Platons Gegensatze zwischen der klaren Welt der Ideen und der dunklen Welt der Sinnlichkeit und in Kants Gegensatze zwischen der gesetzmäſsigen Welt der Erscheinungen und dem jenseits aller Begriffe und Gesetze liegenden „Ding an sich" Ausdrücke des Dualismus von Denken und Wollen, von Beschaulichkeit und Brunst fand, den seine persönliche Erfahrung ihm eingeschärft hatte. — Auſser Platon und Kant hat auch noch das Studium der heiligen Schriften der Hindus (in der lateinischen Übersetzung des Anquetil du Perron) zur Entwickelung seiner Ansichten beigetragen. Schon die Hindus machten vor dem Probleme Halt, welches Schopenhauer das philosophische Hauptproblem war: dem Probleme von dem physischen und dem moralischen Übel. Er stellte den Buddhismus und das Urchristentum so hoch, weil diese Religionen vielmehr der Glaube an einen Erlöser als der Glaube an einen Schöpfer seien. Das Erstaunen, das nach Platon der Anfang der Philosophie sei, trage den

Charakter der Bestürzung und des Kummers. Und das Problem werde so scharf, weil das Übel, obschon es eben nicht sein sollte, seinen Keim doch gerade im Kerne der Welt haben müsse, da es ja nicht aus nichts entstehen könne. Hier liege das punctum pruriens der Metaphysik, das die Menschen in eine Unruhe setze, die sich weder durch Skeptizismus noch durch Kritizismus dämpfen lasse.

Was er zuerst ausarbeitete, war indes die erkenntnistheoretische Begründung seines Systems. Seinem Grundsatze treu, sich zum Leben als nachdenkender Beschauer zu verhalten, zog er sich 1813, während die deutsche Jugend zu den Fahnen eilte, um das Vaterland zu befreien, und während alles um ihn von Kampfbegeisterung und Waffengetöse erfüllt war, nach dem entlegenen Rudolstadt zurück und schrieb in diesem idyllischen Aufenthaltsorte seine Promotionsschrift *Über die vierfache Wurzel des Satses vom zureichenden Grunde* (1813). Er will hierin zeigen, dafs alle unsre Vorstellungen in gesetzmäfsigem Zusammenhange stehen, der unter vier Formen auftritt: 1) als das Verhältnis zwischen Grund und Folge, 2) als das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, 3) als räumliches und zeitliches Verhältnis, 4) als das Verhältnis zwischen Motiv und Handlung. Indem diese Schrift den wichtigen Unterschied zwischen Grund und Ursache aufs neue einschärft, geht sie ferner auf den Nachweis aus, dafs das Kausalprinzip bei jeder Empfindung unwillkürlich und unmittelbar wirke, indem wir mittels einer uns unbewufsten Konstruktion die Ursachen unsrer sinnlichen Empfindungen als äufsere Gegenstände im Raume anschauten. Schopenhauer will hiermit Kants scharfe Distinktion zwischen Anschauung und Verstand berichtigen. Mehr, als er einzuräumen geneigt ist, steht er hier unter dem Einflusse der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Was die Grenzen der Erkenntnis betrifft, kommt Schopenhauer zu demselben Ergebnisse wie Kant. Da wir der Natur unsers Geistes zufolge alle unsre Vorstellungen so in Zusammenhang bringen, wie das Prinzip des zureichenden Grundes es fordert, und da wir nichts erkennen, das sich diesem grofsen Gesetze des Zusammenhanges und der Relativität entzieht, so erkennen wir nicht das absolute Wesen der Dinge, nicht das

Ding an sich. Von Kant trennt er sich nun aber, indem er behauptet, es gebe dennoch einen Weg, um bis zum Kerne des Daseins vorzudringen, wenn dies auch nicht mittels der Verstandeserkenntnis geschehen könne. Wir könnten auf einem unterirdischen Wege in die Festung eindringen. Denn Kant habe übersehen (oder doch in seiner Lehre von der praktischen Vernunft und dem intelligibeln Charakter höchstens nur angedeutet), daſs der Kern des Daseins in uns, in unserm eignen Innern sein müsse. Wir trügen das „Ding an sich" in uns. Das Trachten und Streben, das sich in unsrer Lust und unserm Schmerz, unsrer Furcht und Hoffnung, in allen Gefühlen und in allem Wollen äuſsere, sei eine Offenbarung des Kernes des Daseins und gebe uns einen Schlüssel zum Verständnisse der ganzen Natur. Blieben wir auf dem Standpunkte der Vernunfterkenntnis, so sei die Welt nur Erscheinung, nur Vorstellung. Wendeten wir aber die Analogie mit unserm eignen Drange und Wollen an, so entdeckten wir, daſs das Wesen der Welt der Wille sei — in vielen Formen und Graden. — Dies sind die Grundgedanken des Hauptwerkes Schopenhauers: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

Dieses Werk entstand in ihm während eines mehrjährigen Aufenthalts in Dresden. Seinem Charakter nach ist es gewissermaſsen mit Spinozas „Ethik" verwandt, insofern es in einem einzigen Rahmen eine ganze Reihe verschiedener Probleme in gegenseitiger Verknüpfung umfaſst. In fortschreitender Entwickelung gibt es die Erkenntnislehre, Kosmologie, Ästhetik und Ethik. Und die verschiedenen Ideen haben sich nach einer Äuſserung aus 1813 (Neue Paralipomena § 630) unmerklich miteinander verwoben, so daſs er nicht würde sagen können, welcher der verschiedenen Teile seines Systems sich zuerst gebildet habe. Es erwuchs in ihm wie das Kind im Mutterleibe. Die Philosophie als Totalanschauung, als Kosmologie, war seiner Ansicht nach mehr eine Kunst als eine Wissenschaft. Kraft des Satzes von dem zureichenden Grunde geht die Wissenschaft von Satz zu Satze, von Erscheinung zu Erscheinung, von einem Punkte des Raumes und der Zeit zum andern. Die philosophische Kunst dagegen bildet eine Totalanschauung, die nicht mehr die Antwort auf ein Weshalb

enthält, so wenig wie sie ein neues Weshalb ermöglicht, die aber die letzte, entscheidende Frage: *Was* ist die Welt? beantwortet. Diese Totalanschauung bildet sich im Philosophen während solcher Augenblicke, da es ihm möglich wird, sich rein objektiv anschauend zu verhalten und die grofsen, typischen Züge des Lebens zu erfassen. Darauf gilt es, diese Totalanschauung in Begriffe umzusetzen, und durch dieses Streben unterscheidet sich die Philosophie von den schönen Künsten, die bei der Anschauung stehen bleiben und deswegen nur Fragmente und Beispiele, aber keine Regel und Totalität geben. Diese Auffassung der Philosophie[49]) entwickelt Schopenhauer in Aufzeichnungen, die aus den Jahren 1811—1818 herrühren, und die als §§ 1—29 in den vor kurzem von Grisebach herausgegebenen „Neuen Paralipomena" zusammengestellt sind. (Vgl. ebenfalls „Die Welt als Wille und Vorstellung". 2. Teil. Kap. 7, 34 und 36.) Man wird Schopenhauers Gedanken gewifs treffen, wenn man die Philosophie als Kunst mit der Geschichtsschreibung vergleicht, die ja ebenfalls an der Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst liegt. Und dieser Vergleich liefse sich dann weiter ausführen, indem die Philosophie als Kunst nach Schopenhauer die kritische Philosophie voraussetzt, ebenso wie die Geschichtsschreibung die historische Kritik. Wenn Schopenhauer meint, kein Philosoph vor ihm habe diese Auffassung gehabt, so ist er im Irrtum. Der metaphysische Idealismus unter allen seinen Formen — namentlich bei Leibniz, Herder und Schelling — wird auf eine Totalanschauung aufgebaut, welche das tiefste Innere der Welt mittels der Analogie mit dem, was sich im eignen Innern des Menschen regt, erhellt. Auf einem derartigen Analogieschlufs beruht auch Schopenhauers künstlerische Anschauung des Daseins. Schopenhauers Beantwortung der Frage *Was*, nämlich: Das innerste Wesen der Welt ist der Wille! ist auch nicht neu; Kant, Fichte und Schelling hatten das Rätsel der Welt bereits in dieser Richtung gelöst, wenn Schopenhauer auch den Gedanken mit gröfserer Energie ausdrückte.

Schopenhauers Werk läfst sich mit einem Drama in vier Aufzügen vergleichen (ebenso wie Spinozas „Ethik" ein Drama

in fünf Aufzügen war). Das *erste Buch* handelt von der Welt als Erscheinung, dem Satze vom zureichenden Grunde unterworfen. Es enthält Schopenhauers schon in der „Vierfachen Wurzel" begründete Erkenntnistheorie. Von der Welt als bloſser Vorstellung geht er auf den Willen als das innerste Wesen der Welt zurück; darin liegt die Lösung des Rätsels der Welt. Das *zweite Buch* gibt eine nähere Beschreibung der verschiedenen Stufen und Formen des Willens in der Natur und schildert den Willen zum Leben als den blinden Drang nach Existenz, der sich von Stufe zu Stufe fortarbeitend, die Erkenntnis in seinen Diensten gebrauchend und zuletzt zum Bewuſstsein seines ganzen Jammers erwachend in allen Dingen rege ist. Es erhebt sich alsdann die Frage, ob denn keine Befreiung aus diesem unseligen, ruhelosen Trachten möglich sei. Das *dritte Buch* deutet nun auf die Kunst hin: in der ästhetischen Betrachtung der Natur und des Lebens ist es, als ob das Rad der Zeit stillstünde und der Wille beruhigt wäre. Das gelingt auf diesem Wege aber nur während einzelner Augenblicke. Soll das Ziel völlig erreicht werden, so kann dies — wie das *vierte Buch* zeigt — nur dadurch geschehen, daſs man im Mitleid oder in der Askese seinen Willen zum Leben gänzlich aufhebt. Das Dasein ist eine Tragödie. Das Drama erhält bei Schopenhauer keinen so heitern, versöhnenden Abschluſs, wie bei Spinoza. —

Nach Vollendung seines Werkes unternahm Schopenhauer eine Reise nach Italien, wo er sich namentlich in Venedig ziemlich lange aufhielt. Aus dem Nachgrübeln über die Rätsel der Existenz stürzte er sich hier wieder in das weltliche Leben. Auf einem Spaziergange mit seiner Geliebten traf er Byron, der sich um diese Zeit ebenfalls in Venedig aufhielt. Sowohl der philosophische als der poetische Pessimist wuſste die Güter zu genieſsen, welche die böse Welt darbot. Von allem, was ihn in Italien hatte fesseln können, riſs er sich jedoch los und kehrte nach Deutschland zurück, um als Dozent der Philosophie zu wirken. Er habilitierte sich in Berlin, bei welcher Gelegenheit es zu einem Zusammenstoſse mit Hegel kam. Mit seiner Thätigkeit als Dozent hatte er keinen Erfolg. Er war nicht veranlagt, die Philosophie auf diese Weise zu fördern. Auſser-

dem setzte er aus Trotz die nämlichen Stunden an, in denen Hegel seine am besten besuchten Vorlesungen hielt. Nachdem er eine neue Reise unternommen hatte, wählte er (1831) Frankfurt zum Aufenthaltsorte. Mit grofser Geschäftsgewandtheit hatte er sein durch ein Falliment bedrohtes Vermögen gerettet, und von nun an führte er ein einsames, den Studien und der schriftstellerischen Thätigkeit gewidmetes Stillleben. Sein Pessimismus wurde durch die geringe Beachtung verstärkt, die seinen Werken zu teil wurde. In seinem Unwillen konnte er sich dies nicht anders erklären als durch eine Verschwörung der neidischen Philosophieprofessoren. Schellings und Hegels Schüler hatten damals die meisten Lehrstühle Deutschlands inne, und Schopenhauer, dem Fichte, Schelling und Hegel nur „die drei grofsen Windbeutel“ waren, mufste für deren Epigonen noch gröfsere Verachtung fühlen. Mit Recht war er über die florierende Vermengung der Theologie mit der Philosophie entrüstet. Anderseits hatte er nur wenige anerkennende Worte für die kritische Wirksamkeit auf dem Gebiete der Religionsphilosophie und der Religionsgeschichte, die von Schleiermachers und Hegels Schule ausging. In den Naturwissenschaften glaubte er neue empirische Bestätigungen seiner Lehre vom Willen zum Leben zu finden; er sammelte sie in seiner Schrift *Der Wille in der Natur* (1836), in welcher er selbst die gründlichste und deutlichste Darstellung seiner kosmologischen Lehre gegeben zu haben meint. Sie erörtert den Gegenstand, der im zweiten Buche des Hauptwerkes behandelt wird. Seine ethischen Ansichten entwickelte er in dem Werke *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841). — Seit den vierziger Jahren, besonders aber seit Anfang der funfziger Jahre begannen seine Schriften gröfsere Aufmerksamkeit zu erregen. Mehrere Schriftsteller schlossen sich ihm an und waren für die Verbreitung der Kenntnis seiner Schriften thätig. Es erschien (1844) eine neue Auflage des Hauptwerkes mit Hinzufügung eines zweiten Teils, der in Abschnitten, die denen des ersten Teils entsprechen, die Themata des Werkes weiter ausführt. Später gab er noch *Parerga und Paralipomena* heraus (1851), zwei Bände mit kleineren, populären Abhandlungen, welche verschiedene seiner Ideen erhellen. —

Die pessimistische Stimmung, nachdem die Hoffnungen von 1848 getäuscht worden waren und die Reaktion auf allen Gebieten ihren Einzug gehalten hatte, erzeugte Empfänglichkeit für Schopenhauers Lebensanschauung. Dazu kam die Spaltung der Hegelschen Schule, welche wieder Sinn für die kritische Philosophie und Drang nach derselben erweckte, die ja ein so wesentlicher Teil von Schopenhauers System war, wie er nun auch mit seiner Bewunderung für Kant gröfseren Anschlufs fand, während Kant von vielen als ein längst überwundener Standpunkt betrachtet worden war. Seine glänzende Darstellung schaffte ihm, als er bekannt zu werden begann, einen grofsen Leserkreis. Begierig nahm er nun den ihm geopferten Weihrauch an, und mit Strenge hielt er seine Schüler an, ihm jede erschienene lobende Rezension zu verschaffen. Keinen einzigen Tropfen seines späten Ruhmes wollte er verlieren. Sein Alter wurde ihm eine glückliche Zeit, und trotz seines Pessimismus wünschte er sich ein langes Leben. Er selbst hatte stets die im dritten Buche seines Hauptwerkes gegebene Anleitung zur Erlösung von der Brunst des Willens lieber befolgt als die im vierten Buch gegebene. Ein Asket war er nicht, obgleich er die Asketen bewunderte und die Bildnisse des Heiligen Franziskus und des Rancé ihn innig bewegten, weil diese Männer die Welt in sich durchaus überwunden hatten. Von der Brunst der sinnlichen Triebe hatte das Alter ihn jetzt zu seinem grofsen Troste befreit. Gwinner, sein Freund und Biograph, erzählt, dafs der Greis bei diesem Thema von erhabenen Gedanken und tief ergreifenden Gefühlen überströmte. (*Schopenhauers Leben.* Leipzig 1878. S. 526 u. f.) Ein Lungenschlag machte den 21. September 1860 seinem Leben ein plötzliches Ende.

b. Die Welt von der Wissenschaft als Erscheinung betrachtet.

Bei der Darstellung der Philosophie Schopenhauers folgen wir der Reihenfolge der vier Bücher des Hauptwerkes, und der erste Punkt wird dann: Die Welt als Vorstellung oder als Erscheinung. Unmittelbar gegeben ist nur die Empfin-

dung, und diese entspricht nur den Veränderungen unsers Körpers. Eine Auffassung der Welt als eines Äufseren entsteht nur dadurch, dafs der Verstand, der sich nicht von der Sinnlichkeit trennen läfst, die Empfindung sogleich auf eine äufsere Ursache bezieht, die als zeitlich thätig und räumlich von unserm Körper entfernt aufgefafst wird. Dieser Verstandesakt kommt nicht zu unserm Bewufstsein, sondern geht unwillkürlich und unbewufst vor. Mit einem Schlage werden Raum, Zeit und Kausalität, welche Formen präformiert in unserm Erkenntnisvermögen liegen, ausgelöst. Nur mittels der Kausalität in unmittelbarer Verbindung mit Zeit und Raum wird äufsere Wahrnehmung möglich. Diese Theorie stellt Schopenhauer gegen die Kantsche auf, der zufolge die Kausalitätskategorie erst dann wirkt, wenn die sinnlichen Bilder mit Hilfe der Raum- und Zeitformen gebildet worden sind. Mit Kant ist er aber darin einig, dafs der Kausalsatz sich nicht durch die Erfahrung begründen läfst, da die sinnliche Wahrnehmung ja eben erst durch dessen unwillkürliche Anwendung ermöglicht wird. Und aus dem Kausalsatze folgen nach Schopenhauer wiederum das Gesetz der Trägheit und das Gesetz der Erhaltung der Materie als notwendige Konsequenzen. — Die Theorie von dem Kausalprinzipe als in der sinnlichen Anschauung selber wirksam hat Schopenhauer gewifs unter dem Einflusse Fichtes entwickelt, dessen Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewufstseins" er in Berlin besuchte. Ein Vergleich zwischen Fichtes und Schopenhauers Lehre an diesem Punkte legt so grofse Übereinstimmung dar, dafs Schopenhauer sicherlich, wenn seine Ideen auf diese Weise von einem andern Schriftsteller verwertet worden wären, über freches Plagiat geklagt und ein neues Zeugnis von der menschlichen Nichtswürdigkeit hierin gefunden haben würde. Die genannte Theorie hat für die neuere Sinnesphysiologie Bedeutung gehabt, indem Helmholtz sie seinem Werke über die Tonempfindungen zu Grunde legte[50]). Sie ist jedoch nicht abschliefsend; denn es mufs gefragt werden, ob jenes Vermögen des Projizierens und Lokalisierens denn keiner Entwickelung unterworfen ist, und ob die Erfahrung und die Association auf diese Entwickelung keinen Einflufs üben.

Schopenhauer bestreitet dies. Physiologisch, sagt er (Vierfache Wurzel § 21), ist der Intellekt [ↄ: das Erkenntnisvermögen, dessen Formen die Zeit, der Raum und die Kausalität sind] eine Funktion des Gehirns, welche dieses ebensowenig durch Erfahrung lernt, wie der Magen verdauen, oder die Leber Galle aussondern lernt.

Wenn nun also die ganze Art und Weise, wie die Welt uns existiert, den Formen unsers Erkenntnisvermögens zu verdanken ist, so ist und bleibt die ganze Welt uns nur Vorstellung, oder vielmehr eine Reihe durch das Prinzip vom zureichenden Grunde zusammengehaltener Vorstellungen. Dies bedeutet nicht, daſs sie Trug oder Schein sei; ihre empirische Realität wird hierdurch nicht erschüttert: unsre Erfahrung entsteht ja gerade erst durch den Gebrauch jener Formen. Die Konsequenz scheint im Gegenteil der Materialismus zu werden, da jede Erscheinung, zufolge des Trägheitsgesetzes und des Gesetzes von der Erhaltung der Materie, die nach Schopenhauer unmittelbar aus dem Kausalgesetze hervorgehen, ihre Erklärung durch eine andre Erscheinung finden soll. Schopenhauers Meinung ist es nun eben auch, daſs der Zweck und das Ideal der Naturwissenschaft ein völliger Materialismus sein müſsten. Er erklärt sogar die Erkenntnis selbst für ein Erzeugnis des Gehirns und wiederholt (in seinen Vorlesungsmanuskripten) eine Kraftäuſserung des französischen Schriftstellers Cabanis: Wie der Magen verdaue, die Leber Galle, die Nieren Harn u. s. w. aussonderten, so sondre das Gehirn Vorstellungen aus. Der Materialismus hat nach Schopenhauer indes nur so lange recht, als von der Welt als Erscheinung oder Vorstellung die Rede ist. Der Materialismus scheitert nicht nur daran, daſs die Reihe der Ursachen bis ins unendliche geht, und daſs er die verschiedenen Naturkräfte nicht zu erklären vermag, sondern vor allen Dingen daran, daſs das ganze materialistische Weltbild nur unsre Vorstellung, kein Ding an sich ist. Der Schwerpunkt des Daseins fällt deswegen ins Subjekt zurück, dessen Zustände das unmittelbar Gegebene sind. Alle Materie existiert nur für ein erkennendes Wesen und in dessen Vorstellung.

Wir scheinen uns hier also in einem Kreise zu bewegen:

die Materie erzeugt eine Vorstellung, und die Materie ist selbst nur das Objekt der Vorstellung! Diese Schwierigkeit fällt weg, wenn man daran festhält, daſs Zeit, Raum und Kausalität, — der Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Formen, — nicht für das Ding an sich gültig sind. Die Welt als Vorstellung (zu der auch die Materie selbst gehört) ist nur die äuſsere Seite des Daseins. Sobald wir fragen, *was* das ist, das sich uns in der unendlichen, nach dem Satze vom Grunde geordneten Reihe der Erscheinungen darstellt, kann uns der Satz vom Grunde selbst natürlich nicht zur Hilfe sein. Wären wir bloſs vorstellende, erkennende Wesen, so lieſse die Frage sich nicht beantworten. Nur wenn wir die innere Erfahrung mit der äuſseren in Verbindung setzen, ist eine Beantwortung zu erreichen. Der Wille, der das Innerste des Menschen ist, muſs auch das Innerste der Welt sein. Nur aus dem Menschen läſst sich die Welt verstehen. Unser Inneres muſs seine Wurzel in demjenigen haben, das nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist. Der Wille ist der Mephistopheles, der sich als „des Pudels Kern" erweist. Will man dieser Ansicht nicht beistimmen, so wird die Natur in allen ihren Kausalreihen unverständlich; der Schleier fällt aber, wenn wir annehmen, daſs dasjenige, was sich in uns als Wille regt, mit demjenigen, das sich auf den verschiedenen Stufen der Naturkausalität regt, identisch ist. (Am deutlichsten wird dies ausgesprochen in der Schrift „Der Wille in der Natur", am Schlusse des Abschnittes über physische Astronomie.) — Mit dieser Erklärung glaubt Schopenhauer die Grenzen der Erkenntnis nicht zu überschreiten. Es macht sich freilich die Schwierigkeit geltend, daſs unser Willensleben sich uns in der Form der Zeit entfaltet, und daſs die einzelnen Willensakte dem Gesetze der Motivierung (der vierten derjenigen Formen, unter welchen das Prinzip vom zureichenden Grunde auftritt) unterworfen sind. Wie kann denn der Wille, der selbst Erscheinung ist und nur mittels Vorstellung erkennbar ist, mit dem Dinge an sich identisch werden? Diese Schwierigkeit scheint (wie Kuno Fischer: *Arthur Schopenhauer*. Heidelberg 1893. S. 239 bemerkt) Schopenhauer erst während der Ausarbeitung des zweiten Bandes des Hauptwerkes, der 25 Jahre

nach dem ersten erschien, eingeleuchtet zu haben. Er mufs zugeben, dafs möglicherweise auch der Wille blofse Erscheinung wäre; aber, sagt er, der Wille ist diejenige Erscheinung, die mit unserm eignen Subjekt eins ist, die in der innigsten und nächsten Beziehung zu uns steht, wo wir also das Ding an sich am unmittelbarsten und in der allerleichtesten Verhüllung vor uns haben. Er ist das Urphänomen (ein von Schopenhauer aus Goethes Farbenlehre entlehnter Ausdruck), mittels dessen wir uns alle andern Phänomene verständlich machen. Wollte jemand fragen, was denn der Wille an sich wieder sei, so läfst sich hierauf keine Antwort geben. (Welt als Wille und Vorstellung. II, Kap. 18, 26 und 41.) — Es ist klar, dafs Schopenhauer durch diese Begrenzung seiner Lösung des Rätsels in der That eingesteht, dafs er das Rätsel nicht gelöst hat. Denn ein Urphänomen ist und bleibt doch ein Phänomen, selbst wenn es das uns zunächst liegende ist. Die Grundvoraussetzung, dafs gerade das uns zunächst Liegende der Kern des Daseins sein sollte, hat Schopenhauer nicht untersucht. Eine Untersuchung würde ergeben, dafs das ganze Erkenntnisproblem eigentlich von neuem gestellt wird [51]). Dieser Punkt ist für Schopenhauers Philosophie von nicht geringer Bedeutung; denn nur wenn der Wille mit dem Ding an sich absolut identisch wäre, hat Schopenhauer das Recht, ihn als grundlos, als über das Gesetz der Begründung erhaben zu betrachten; ist er Erscheinung, wenn auch Urerscheinung, so mufs er in dieser Beziehung das Schicksal aller andern Erscheinungen teilen.

Selbst wenn der Wille als Erscheinung betrachtet wird, hat Schopenhauer eine Frage übergangen, die Frage nämlich, welche Hume und Fichte jeder von seiner Seite aufwarfen: inwiefern wir uns selbst unmittelbar als wollend wahrzunehmen vermögen. Schopenhauer proklamiert eine unmittelbare Wahrnehmung des Willens, ebenso wie er proklamiert, dafs diese unmittelbare Wahrnehmung uns den innersten Nerv des Daseins zeige. Seine Psychologie ist romantisch, ebenso wie seine Kosmologie. Und die psychologische Schwierigkeit wird hier um so gröfser, da Erkenntnis und Wille seiner Auffassung zufolge absolut (toto genere) verschieden sind. Der Wille an

sich ist grundlos, während die Erkenntnis überall nach dem Gesetze der Begründung arbeitet; er ist ewig und unveränderlich, während alles, was wir erkennen, und die Erkenntnis selbst entstehen, sich entwickeln und verändern. Überdies ist der Wille der Beherrscher der Erkenntnis. Er leitet den Gang unsrer Vorstellungen, ohne dafs wir es merken. Und die Erkenntnis ist von Anfang an dem Willen nur das Mittel. Damit das Individuum dem Willen zum Leben genügen kann, mufs es seine Beziehungen zu andern Dingen kennen; unsre gesamte Erkenntnis ist ja nur ein Inbegriff solcher Beziehungen. Kein Wunder, dafs die Erkenntnis uns den Zutritt zum Absoluten nicht zu eröffnen vermag! Mit vollem Recht hat die Mystik aller Zeitalter, besonders die christliche, die Begrenzung des natürlichen Lichtes behauptet! — Indem Schopenhauer die Erkenntnis als Werkzeug des Willens betrachtet, wird er der Vorläufer der modernen Entwickelungslehre, an welche schon sein Ausdruck *Wille zum Leben* uns erinnert. Schopenhauers psychologischer Willensbegriff ist jedoch sehr elementar. Unter dem Willen versteht er Drang, Streben und Trachten (das griechische θέλημα), nicht das Vermögen des Überlegens und Beschliefsens (das griechische βούλησις); er will den Begriff ausdrücklich (Neue Paralipomena § 149) auf dasjenige beschränkt wissen, was dem Tier und dem Menschen gemein ist. Wie er einerseits den Begriff beschränkt, so erweitert er ihn anderseits, indem er alle Gefühle und Gemütsbewegungen als Willensäufserungen bezeichnet und deswegen die Aufstellung des Gefühls als besondere Seite des Bewufstseinslebens verwirft. Also nicht nur alles Streben und Wünschen, sondern auch Lust und Unlust, Hoffnung und Furcht, Liebe und Hafs sind Willensäufserungen. In allen diesen Formen regt sich der beständige, blinde Selbsterhaltungsdrang, der Wille zum Leben, der die Entwickelung der Erkenntnis antreibt oder hemmt, und der dem Bewufstsein Einheit und Zusammenhang verleiht; auf seiner Identität, nicht auf der des Bewufstseins, beruht die Identität der Persönlichkeit. — Schopenhauers persönliche Erfahrungen führten ihn hier zum Einschärfen von Verschiedenheiten, welche die romantische Philosophie — vorzüglich das Hegelsche System — zu verwischen geneigt war.

Aus seinem eignen Innern kannte er den scharfen Gegensatz zwischen dem Gedanken und dem Drange; seine intellektuelle und ästhetische Begabung führte ihn in der einen Richtung, seine Sinnlichkeit, Angst und Reizbarkeit so häufig in ganz andern, und in diesen elementaren Kräften erblickte er nun den Ausschlag der dunkeln Macht, die uns und alle Dinge vorwärts treibt. Deshalb ist seine Philosophie ein bedeutungsvoller Angriff auf den Intellektualismus, obgleich sie eine unnatürliche Spaltung als das Normale aufstellt. Diese Spaltung zwischen Erkenntnis und Willen ist für Schopenhauers Pessimismus notwendig; denn es ist der blinde, vernunftlose Wille, der ihm erklärt, dafs die Welt ist — wie sie ist.

c. Die Welt als Wille.

Was sich auf diese Weise unserm Selbstbewufstsein, unsrer innern Erfahrung als Wille darstellt, das stellt sich nach Schopenhauer unsrer äufsern Erfahrung als unser materieller Körper dar. Dies nimmt er als unmittelbar einleuchtend an. Es gibt kein Kausalverhältnis zwischen dem Willen und dem Körper; sie sind eins und dasselbe, das unsrer Erkenntnis als Körper und unserm Selbstbewufstsein als Wille gegeben ist. Der Unterschied rührt von der verschiedenen Auffassungsweise, der äufsern und der innern her. So ist die Thätigkeit der Muskeln nicht die Wirkung, sondern die sinnliche Erscheinung des Willens. Der Wille ist nämlich nicht nur mit dem Gehirn, sondern mit dem ganzen Körper identisch, wie ebenfalls nicht nur mit der den Muskel bewegenden Kraft, sondern auch mit derjenigen, die aus dem Blute den Muskel bildet. Die verschiedenen Organe und Funktionen entsprechen den verschiedenen Trieben. — Schopenhauer gibt somit dem Begriffe des Willens eine neue Erweiterung, über das Gebiet des Bewufstseinslebens hinaus. Dieser wird ihm dasselbe wie alles, was man Naturkraft nennt. Die verschiedenen Naturkräfte sind nur besondere Formen eines in der gesamten Natur wirksamen Willens. Die Materie ist die sichtbare Form des Willens. Der Unterschied zwischen blinder Naturkraft und überlegter Handlung ist nur ein gradueller Unterschied und betrifft

nur die Erscheinungen, nicht aber das Wesen, das sich durch diese offenbart. Wenn Schopenhauer auf diese Weise den Begriff der Kraft auf den Begriff des Willens zurückführt, statt — wie man sonst zu thun pflegt — den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, so geschieht dies in Übereinstimmung mit seinem Grundsatze, dafs das mittelbar Bekannte auf das unmittelbar Bekannte zurückzuführen ist. Alle Naturkraft wird in Analogie dessen, was wir in uns selbst als Willen kennen, aufgefafst. Was bei dem Stofse, der Anziehung, der Schwingung der Magnetnadel, dem chemischen Prozesse, dem organischen Wachstum eigentlich vorgeht, wird uns erst klar, wenn wir dies alles als verschiedene Formen und Grade des Willens auffassen. In dem Werke „Der Wille in der Natur“ sucht Schopenhauer dies im einzelnen nachzuweisen.

Schopenhauers Anschlufs an die Identitätshypothese tritt, wie gar viele seiner Ansichten, ohne nähere Begründung ein. Unmöglich ist es nicht, dafs er hier — wie in seiner ganzen Lehre vom Willen — seine Motive von Fichte erhalten hat, der in seinen Vorlesungen über „Die Thatsachen des Bewufstseins“, deren Zuhörer Schopenhauer war, entwickelte, der Körper sei die äufsere, materielle Form, unter welcher das Ich auftreten müsse, um die materiellen Schranken bekämpfen zu können, da Materie sich nur durch eine andre Materie aus ihrem Raume verdrängen lasse. Fichte versuchte also eine Begründung; Schopenhauer gibt nur eine Proklamation. Und aufserdem begeht Schopenhauer eine sehr grofse Inkonsequenz, indem er ohne weiteres das Gehirn die Vorstellungen erzeugen läfst. An diesem Punkt äufsert er sich also durchaus materialistisch und ohne einen Stachel zu fühlen, während er sonst für die Materialisten höhnischer Worte genug hat. Sein Standpunkt ist folgender: Die Vorstellung von der Welt ist ein Produkt der Materie (im Gehirn); die Materie selbst (das Gehirn hierunter einbegriffen) ist aber nur eine in der sinnlichen Vorstellung bestehende Erscheinung des Willens, der die absolute Realität ist. Die unpsychologische Spaltung zwischen Vorstellung und Willen zeigt sich hier in ihrer grellsten Form. Der romantische Künstlerblick aufs Dasein, der nach Schopen-

hauers eigner Aussage ihn zu seinem Systeme führte, liefs ihn leichten Herzens über augenfällige Widersprüche hinweggehen. —

Schopenhauers Naturphilosophie erinnert an diejenige Schellings. Ebenso wie letzterer eine aufsteigende Reihe von Potenzen in der Natur nachzuweisen sucht, durch welche die Materie sich bis zum Geiste erheben sollte, ebenso unterscheidet Schopenhauer eine Reihe von Stufen, durch welche hindurch der Wille sich von den rein elementaren bis zu den klar bewufsten Formen erhebt. Am niedrigsten steht die rein mechanische Wechselwirkung, wo Ursache und Wirkung nicht verschiedener Natur sind, und wo deren Verhältnis zu einander sich unmittelbar veranschaulichen läfst. Bei den spezielleren Naturkräften (Wärme, Elektrizität u. s. w.) wird das Verhältnis wegen der Ungleichartigkeit der Ursache und der Wirkung mehr undurchschaulich. Und noch geheimnisvoller wird das Kausalitätsverhältnis auf dem organischen Gebiete, wo die Ursache als anregender Reiz auftritt, indem die Wirkung weit mehr enthält als die Ursache. Zuletzt, bei den bewufsten Wesen, wird die Ursache zum Motiv — hier verhält es sich ja aber so, dafs die Selbstbeobachtung uns die innere Natur des Kausalverhältnisses enthüllt, wodurch wir entdecken, dafs dasselbe ein Wollen ist. Der Wille trachtet nach der möglichst hohen Objektivation, das heifst nach phänomenalem, objektivem Auftreten. Dieses Trachten ist identisch mit dem Drange zum Existieren. Deshalb der unendliche Reichtum an Formen und Stufen in der Natur! Jede erreichte Stufe ist eine Schranke, deren Überwindung erstrebt wird. Die Einheit und innere Verwandtschaft der Natur wird dadurch verständlich, dafs ein und derselbe Wille sich in allen Dingen regt; ihre Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit dadurch, dafs der unendliche Drang zum Existieren sich auf keiner Stufe hemmen, durch keine Form umfassen läfst. Und eine Form ist der andern im Wege: daher der Kampf in der Natur, namentlich auf den Gebieten des Pflanzen- und Tierlebens. Die Rastlosigkeit des Willens äufsert sich auch durch die Bewegung der Weltkörper im Weltraume, die ohne Ruhe und ohne Ziel ist. In der Welt der lebenden Wesen tritt „die dem Willen wesentliche Entzweiung“ aber am deutlichsten hervor. (Die Welt als Wille

und Vorstellung, I, § 27.) Alles drängt sich zur Existenz hervor, womöglich zur organischen Existenz, und dann wieder zu einer möglichst hohen Form des Lebens, und während dieses Treibens entstehen Kampf und gegenseitige Zerstörung. Menschen und Tiere verzehren einander und verzehren die Pflanzen, welche wiederum Luft, Wasser und andre Stoffe verzehren. Überall „Gedränge und Gewirre", und deshalb die Jagd, die Angst und das Leiden! — Durch Bilder aus dem Naturleben, die ihm seine grofse Belesenheit an die Hand gab, illustriert Schopenhauer dies näher.

Während dieses Kampfes für die Selbsterhaltung entsteht unter anderm nun auch das Bewufstsein. Dieses ist anfangs nur ein Mittel der Selbsterhaltung, indem es den Vorteil mit sich bringt, dafs Bewegung vor dem Eintreten des Reizes ausgelöst werden kann, indem das Motiv demselben zuvorkommt. Auf einen Schlag entsteht dann die Welt als Vorstellung. Durch die Vorstellungen, seine Erzeugnisse, bleibt indes der Wille zum Leben thätig. Wenn wir uns das Leben als ein Gut vorstellen und deswegen es zu erhalten und zu entwickeln streben, so ist dies einem uns unbewufsten Einflusse des Weltwillens auf unsre Vorstellungen zu verdanken. Er gaukelt uns Güter vor und erweckt fortwährend neue Erwartungen, um sich auf neuen Wegen an die Existenz klammern zu können. Wir selbst sind mit diesem Willen zum Leben eins; deshalb müssen wir leben, und weil wir leben müssen, glauben wir, das Leben sei gut. Wir werden von hinten angetrieben, während wir glauben, auf unsre frei gewählten Zwecke loszusteuern. Dies gilt nicht nur von der Selbsterhaltung des Einzelnen, sondern auch von der Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung. Der Einzelne fühlt hier den heftigsten Trieb und bei dessen Befriedigung die höchste Lust — und doch ist er darin nur das Mittel für das Streben des Willens nach andauerndem Fortleben in der Gattung. Sogar bei der individuellen Wahl im geschlechtlichen Verhältnisse wird er ohne sein Wissen demjenigen Individuum zugeführt, das mit ihm der Welt die beste Nachkommenschaft geben kann. Zu Grunde liegt überall der blinde, universelle Drang zum Existieren.

Während der Optimist sich von diesem dunkeln Betrüger

blindlings foppen läſst, durchschaut der pessimistische Denker die Illusion und entdeckt, daſs das Leben ein Geschäft ist, an dem nichts verdient wird. Um dies zu beweisen, appelliert Schopenhauer an die Erfahrung, welche das Leiden und die Nichtigkeit des Lebens darthut. Ein empirischer Beweis würde aber nicht erschöpfend sein. Deshalb wird (siehe Die Welt als Wille und Vorstellung, I, §§ 58—59 und II, Kap. 28 und 46) die apriorische Betrachtung, die sich eben auf die Natur des Gefühls oder des Willens stützt, das eigentlich Entscheidende. Nur die Unlustgefühle sind positiv: in ihnen regen sich das fortwährende Bedürfnis und die beständige Brunst, die das Leben erhalten und vorwärts treiben. Jedesmal, wenn durch Befriedigung des Bedürfnisses eine vorübergehende Dämpfung dieses innern Feuers erzielt wird, entsteht das Lustgefühl; seine Natur ist aber negativ, da es nur einen Mangel ausfüllt. Nur mittels einer Illusion erscheint es uns als positiver Zustand [52]). Durchweg sind denn auch die Unlustgefühle die stärkeren. Wir merken den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit, den Kummer, aber nicht die Sorgenlosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Das Wohlsein ist ein durchaus negativer Zustand. Gesundheit, Jugend, Freiheit — die gröſsten Güter — merken wir nicht, ehe sie vorbei sind. Und während die Gewohnheit den Genuſs abstumpft, schafft sie die Möglichkeit neuen Leidens, wenn das Angewohnte aufhört. — Das Elend, das auf diese Weise zu Grunde liegt, wird von der groſsen Menge nicht bemerkt. Die Genies entdecken es leichter, weil die geistigen Kräfte sich in ihnen am stärksten regen und die Wünsche lebhafter sind; der Widerstand und die Täuschung werden deshalb um so heftiger empfunden. — Dieses ganze Resultat stimmt sehr gut mit der früher aufgestellten Annahme überein, daſs das Gesetz der Begründung nicht für den Weltwillen gültig sei. Letzterer ist sowohl praktisch als theoretisch ein Problem, ein irrationelles Prinzip, ein Etwas, das sich weder begreifen läſst, noch begriffen werden soll. —

Wie man sieht, kommt Schopenhauer zu einem ganz andern Ergebnisse in seiner Naturphilosophie als Schelling. Durch die verschiedenen Stufen der Natur hindurch wird die Span-

nung immer stärker, bis sie zuletzt als das Licht des Bewufstseins zum Ausbruch kommt und somit ihre schärfste Form erhält. Seine Naturauffassung trägt einen realistischeren Charakter als diejenige Schellings[58]). Dies zeigt sich auch in dem Unterschiede, den er zwischen der Naturätiologie, der Nachweisung der wirksamen Kräfte und Ursachen, und der Naturphilosophie, der Auslegung des in diesen Kräften sich äufsernden absoluten Wesens macht. Hätte er nur an dieser Distinktion festgehalten! Sie verhindert ihn aber nicht an Ausfällen gegen die mechanische Naturauffassung, die er konsequent doch hätte zur selbständigen Entfaltung kommen lassen müssen, um dann nachher seine metaphysische Auslegung zu versuchen. Und hiermit hängt es zusammen, dafs er ebensowenig wie die andern romantischen Philosophen eine wirkliche, Schritt für Schritt in der Zeit fortschreitende Entwickelung der Natur annimmt. Allerdings deutet er den Einflufs des Bedürfnisses und des Gebrauches auf die Entwickelung der Organe an, er findet jedoch, dafs es ein Irrtum von L a m a r c k sei, wenn dieser an einen geschichtlichen Entwickelungsgang aus niedrigeren in höhere Arten glaube. Schopenhauer betrachtet die verschiedenen Naturformen und Naturstufen als Äufserungsn des Weltwillens, die von diesem ausstrahlen, ohne indes in realem Zusammenhang miteinander zu stehen. Und dennoch erweist er sich wegen seines „Willens zum Leben“ und wegen der grofsen Bedeutung, die er dem Gedränge und dem Streite in der Natur beilegt, als ein Vorläufer der Entwickelungslehre in derjenigen Form, die Darwin ihr später gab. Er hat Blick für die wirkende Ursache, auf welche sich Darwin beruft, obgleich er nicht einräumt, dafs diese Ursache Verschiedenheiten der Arten in der Natur hervorbringen könne. Solche Verschiedenheiten stehen ihm wie Platons Ideen da, als ewige Formen der Äufserungen des unbändigen Willens — einen Ursprung haben sie nicht.

Noch mehr als durch seine realistische Neigung tritt er durch seine pessimistische Auslegung als Schellings Gegensatz auf. Seine persönliche Lebensauffassung teilt hier entschieden seiner Kosmologie ihre Färbung mit, und sein scharfes Beobachtungsvermögen und seine tiefe Indignation verleihen

seinen Darstellungen, solange sie sich auf dem Gebiete des menschlichen Lebens bewegen, einen höchst ausgeprägten Charakter. Auf gröfsere Kreise wirkte er namentlich durch seine Lebensphilosophie.

d. Erlösung durch künstlerische Betrachtung.

Der Knoten ist nun geschürzt; die Frage ist, ob er sich lösen läfst. Charakteristisch ist es für Schopenhauers Anweisungen zur Lösung, dafs sie ausschliefslich an den Einzelnen gerichtet sind. Die Geschichte ist ihm nur ein Spiel der Zufälligkeiten, wie die Eisblumen an der Fensterscheibe oder die Figuren eines Kaleidoskops, und er glaubt an keine fortschreitende Entwickelung durch die Gattung, durch welche das Böse sich eliminieren liefse. Der Wille ist auf allen Stufen derselbe — wie verschieden auch die Erkenntnis sein möge! Es ist ein grofses psychologisches Rätsel, wie dies möglich sein kann. Die Erkenntnis entsteht als Mittel im Dienste des Willens; wie gut dieses Mittel aber auch sein mag, erhält es doch keinen rückwirkenden Einflufs auf den Willen selbst. Dagegen soll es sich in einigen Fällen thun lassen, dafs die Erkenntnis sich gänzlich vom Dienste des Willens losreifst, wodurch alsdann die Individualität des Menschen aufgehoben wird und er ganz in interessenloser Kontemplation aufgeht. So z. B. wenn man sich in der Anschauung eines Kunstwerkes „verliert". Diese Umwälzung und Befreiung, wo der Wille verschwindet und das reine Beschauen herrscht, läfst sich nur durch einen plötzlichen Durchbruch des Anschauungsvermögens erklären. Man verhält sich dann der Welt gegenüber rein betrachtend — und das kann man nur, wenn man vergifst, dafs man zu ihr gehört. Mit dem Willen fällt auch das Leiden weg. Nur durch die Kunst wird dies möglich. Die Wissenschaft schreitet in der Reihe der Gründe immer weiter, und der Wille strebt stets rastlos vorwärts. Die Kunst ist aber überall am Ziele; sie stellt die Dinge in ihrer ewigen Ruhe, „unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit" dar. Besonders preist Schopenhauer die niederländische Kunst wegen des stillen, willenlosen Gemütszustandes,

der sich in derselben kundgebe, und der notwendig sei, um ein so objektives Anschauen zu ermöglichen. Die höchste Kunst ist ihm aber die Musik, die den Willen, den Weltwillen, in seinem Steigen und Fallen, in seinen elementaren und seinen komplizierten Formen darstellt, und uns seine geheime Geschichte, seine Hemmungen, Kämpfe und Qualen gibt. In der That sind wir selbst die gespannte, gerissene und zitternde Saite! — Es ist aber starke Anspannung erforderlich, um das künstlerische Verhältnis zum Dasein festzuhalten, und nur wenige besitzen die hierzu genügende Energie. Der Wille mit seinem nie ruhenden Drang und Jammer treibt unablässig vorwärts. Geniale Menschen sind in besonders hohem Maſse mit der Fähigkeit ausgestattet, im Bilde zu genieſsen, was man in der nackten Wirklichkeit flieht.

Der von Kant und Schiller nachgewiesene Gegensatz der Kunst und des Lebens wird von Schopenhauer bis auf die äuſserste Spitze getrieben. Er übersieht die sympathische Vertiefung in das Objekt, welche wieder voraussetzt, daſs wir dem Objekte Wert beilegen. Der Kunstwert würde zuletzt wegfallen, wenn es durchaus keinen Lebenswert geben sollte. Mit einer Variation des Goetheschen Denkspruches könnte man sagen: Willst du des Werts der Kunst dich freu'n, muſst du dem Leben Wert verleih'n! — Ferner ist es klar, daſs Schopenhauer eben zur künstlerischen Befreiung vom „Willen" notwendigerweise einen Willen gebrauchen muſs: denn — wie er mit Recht sagt — es gehört Anspannung dazu, in der künstlerischen Betrachtung zu beharren. Für die Energie, mit welcher ideelle Zwecke behauptet werden, hat Schopenhauer keinen Ausdruck, da er die Möglichkeit bestreitet, der elementare „Wille zum Leben" könne eine Metamorphose erleiden. Er muſs deshalb wiederum einen der jähen Übergänge statuieren, an denen sein System so reich ist.

e. Praktische Erlösung.

Selbst bei genialen Menschen ist die künstlerische Erlösung vom Leben nur eine momentane, niemals eine voll-

ständige. Eine vollkommene Beruhigung, ein entscheidendes Quietiv leistet die Kunst nicht, sondern nur vorübergehenden Trost. Der Weltwille, der sich in uns allen so mächtig regt, als ob wir jeder für sich das Ganze wären, treibt uns zugleich an, Übergriffe gegeneinander zu begehen. Die abschreckende Gewalt des Staates dämpft freilich das Unrecht. Die wahre Überwindung des Egoismus kommt aber erst dann zum Vorschein, wenn wir uns entsinnen, dafs sich in uns allen ein und dasselbe Wesen regt, so dafs der Peiniger im tiefsten Innern mit dem Gepeinigten eins ist, obgleich er in seinem Wahn ein ganz andres Wesen als sein Opfer zu sein glaubt. Die wahre Gewissensqual und die wahre Tugend entstehen durch die Ahnung von der Illusion der Individuation. Namentlich die Menschenliebe setzt die Erkenntnis der Einheit aller Menschen voraus. Da nach Schopenhauers Psychologie jede Freude die Beseitigung eines Schmerzes voraussetzt, kann die Liebe nur auf Linderung abzielen, und sie tritt deshalb als Mitleid auf. Im Mitleid erblickt Schopenhauer „das ethische Urphänomen“, und seiner Ansicht nach ist dasselbe unerklärlich, wenn man nicht als letzten Grund die Einheit aller Menschen voraussetzt.

Das absolute Quietiv wird aber nur von denjenigen erreicht, die durch vollständige Resignation ihren Willen zum Leben durchaus verneinen. Nur die grofsen Asketen und Heiligen gelangen so weit, dafs der Wille zum Leben in ihnen nicht mehr thätig ist. Die Askese ist dann nicht Kasteiung, um im künftigen Leben die Seligkeit zu gewinnen, sondern ist die unwillkürliche Folge davon, dafs der Selbsterhaltungsdrang, der Drang, seine eigne und der Gattung Existenz fortzusetzen, weggefallen ist. Im Buddhismus und im ursprünglichen Christentum sind Beispiele davon zu finden. Wer die Qual des Daseins und die Illusion der Individuation durchschaut hat, hat keine Motive mehr, sondern nur Quietive. Somit gleitet man ins Nirwana hinüber, in einen Zustand, welcher denjenigen, deren höchste Realität die sinnliche Welt ist, als ein Nichts erscheint. — Der Philosoph sieht in diesem unwillkürlichen Absterben die höchste Form der Erlösung. Ebensowenig wie der Heilige aber ein Philosoph zu sein

braucht, ebensowenig ist es nötig, daſs der Philosoph ein Heiliger sei. Der Philosoph hat nur seine Auffassung der Welt in deutlichen Begriffen darzustellen und findet dann die Ekstase des Asketen als höchstes Ideal, vor welchem er sich in Ehrfurcht beugt, obgleich er für seine Person vielleicht andre Wege einschlägt. —

Auch hier — wie bei der künstlerischen Erlösung — unterläſst Schopenhauer die Erklärung, woher denn die Energie, der *Wille* kommt, der uns vom „Willen zum Leben" loszureiſsen vermöchte. Ein Wille ist ja doch hierzu erforderlich, selbst wenn es ein negativer, ein hemmender Wille ist, und zwar beim Asketen viel deutlicher als beim Genie. Auſserdem kann dieser Bruch mit dem Willen ja nicht ohne einen Bruch mit den Äuſserungsformen des Willens eintreten, die doch dem Gesetze der Kausalität unterworfen sein sollten! Schon durch seine Erklärung, das Mitleid sei eine psychologisch unverständliche Erscheinung, versündigt er sich an seiner eignen Erkenntnislehre. An mehreren Punkten (auſser den genannten auch in seiner Erklärung spiritistischer Erscheinungen, die ihn während der letzten Jahre stark beschäftigten) läſst er, völlig im Widerspruch mit dem Geiste der kritischen Philosophie, „das Ding an sich" die Reihe der Erscheinungen durchbrechen. Hiervon durchaus abgesehen stöſst Schopenhauer auf die groſse Schwierigkeit, die sich bei jedem Versuche, alle Dinge aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, einstellt, die Schwierigkeit nämlich, wie der Gegensatz und Zwiespalt (die dem Willen wesentliche Entzweiung) in dem alleinigen Weltwillen möglich ist, und ferner, wie es möglich ist, die Verschiedenheiten der phänomenalen Welt aus dem einzigen, in allen Dingen regen Prinzipe zu erklären. Dies war das Problem, mit dem sich Böhme in seinen religiösen Spekulationen unablässig beschäftigte, dies das Problem, das Tschirnhausen dem Spinoza und Eschenmayer dem Schelling vorhielt. Frauenstädt, einer der Schüler Schopenhauers, erhob einen ähnlichen Einwurf gegen den Meister. Schopenhauers Entgegnungen (in Briefen aus dem Herbste 1853) behaupten eigentlich nur, die Verschiedenheiten *müſsten* ihren Grund im Dinge an sich haben, sagen aber nicht, auf welche Weise [54]).

Schopenhauers radikaler Pessimismus ist eine Erscheinung von grofsem kulturhistorischem Interesse. Wie er denselben zu begründen sucht, macht nicht viel zur Sache. Weder seine empirischen Beweise noch seine Versuche psychologischer Deduktion sind stichhaltig, wenn sie den absoluten Pessimismus begründen sollen. Anderseits würde es aber unberechtigt sein, das Ganze als blofsen Ausschlag seines besonderen Temperaments zu betrachten. Jede bedeutende Individualität ist der menschlichen Gattung ein Aussichtspunkt, von dem man Möglichkeiten und Seiten der Existenz gewahrt, die sonst nicht hervorgezogen werden würden. Und die Energie und Geistesfreiheit, womit Schopenhauer die Disharmonien und Schattenseiten der Natur und der Kultur blofslegt, haben bewirkt, dafs das Problem der Wertschätzung in eine ganz neue Phase eingetreten ist. Eine Verhüllung der Thatsachen und Abstumpfung der Probleme werden jetzt an diesem Punkte schwieriger werden als vorher. Dies hat seine grofse theoretische und praktische Bedeutung. Und dieser Gewinn erleidet keine Erschütterung durch Schopenhauers echt romantischen Versuch, sein eignes Lebensgefühl zu dem der ganzen Existenz zu machen. Während seine Antipoden in der romantischen Entwickelungslehre immer bestrebt waren, ihre Persönlichkeit im Hintergrunde zu halten, damit der Gedankeninhalt sich seinen eignen Gesetzen gemäfs entwickeln könnte, trägt Schopenhauers Philosophie einen individualistischeren Charakter, auch deswegen, weil er willkürliche Gedankensprünge macht, wo es darauf ankommt, einen Übergang zwischen Ideen zu bilden, die jede für sich in seiner individuellen Lebensphilosophie feststehen, wenngleich er keinen objektiven, wirklich begründeten Zusammenhang derselben nachzuweisen vermag. Glücklicherweise hat er selbst durch seine eigne Erkenntnistheorie, welche Kants Untersuchungen wieder aufnimmt, Korrektive aufgestellt. Er gibt, ebenso wie Schleiermacher, ein interessantes Beispiel ab, wie die kritische Philosophie und eine ausgeprägte individuelle Lebensauffassung sich vereinen lassen. Eben durch ihre Persönlichkeiten erhellen diese Männer das grofse Problem von dem Verhältnisse zwischen dem Denken und dem Leben, selbst wenn ihre Lösung nicht die definitive sein sollte.

C. Unterströmung der kritischen Philosophie während der Periode der Romantik.

Schleiermacher und Schopenhauer stehen da als hervorragende Zeugnisse, dafs den Gedanken Kants durch Fichtes, Schellings und Hegels Konstruktionen kein völliges Recht gediehen war. Kant war kein überwundener Standpunkt, und wenn man die Geschichte des wirklichen philosophischen Denkens nicht mit der Geschichte oberflächlicher Gedankenströmungen verwechselt, wird man sehen, dafs er inmitten der scheinbaren Alleinherrschaft der romantischen Spekulation stets einen Kreis treuer und verständnisvoller Nachfolger hatte. Es gab eine beständige Unterströmung, welche allerdings, bevor sie von der Naturwissenschaft und der historischen Kritik Hilfe erhielt, nicht imstande war, die spekulative Oberströmung zu brechen, welche aber dennoch teils wegen ihrer Ergebnisse für die philosophische Forschung selbst, teils als Zeugnis, dafs die Kontinuität der Geschichte des Denkens nicht durch die Denkabenteuer der spekulativen Philosophen unterbrochen wurde, für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung ist. Vor allen Dingen ist hier eine ganze Reihe von Männern zu nennen, die nicht mit der Forderung auftraten, Philosophen von Fach zu sein, deren Lebensanschauung aber durch Kants Philosophie bestimmt worden war, und die während ihrer Thätigkeit in gröfseren oder kleineren Kreisen diese Lebensanschauung treu bewahrten. Es bildeten sich in mehreren Gegenden Deutschlands Vereine von Männern höchst verschiedenen Alters und Standes zum gemeinschaftlichen Studium Kants, und es gab viele Einzelne, zum Teil unter den vorzüglichsten Männern der Zeit, die imstande waren, den Kern der Gedanken des Meisters festzuhalten, während sie das Unwesentliche der Formen, mit denen er sie angethan hatte, unbeachtet liefsen. Von besonderem Interesse ist es, dafs in dem Kreise von Männern, denen Deutschland nach den Niederlagen im Anfange des 19. Jahrhunderts seine geistige und politische Wiedergeburt verdankt, nicht wenige von Kants

Schülern zu finden sind. Aufser Schleiermacher und Fichte sind hier Wilhelm von Humboldt, der das preufsische Unterrichtswesen organisierte, und Theodor von Schön, der die Aufhebung der Leibeigenschaft durchführte, namhaft zu machen. In Dänemark kann hier A. S. Örsted, der grofse Jurist, genannt werden, der in seiner Jugend ein eifriger Kantianer war, und der im hohen Alter erklärte, der Einflufs, den Kants Ethik auf sein Gemüt gehabt habe, sei nie und nimmer verschwunden. Örsted äufsert in diesem Zusammenhange: „Als einem Staatsmanne, der an der Leitung der Wiedergeburt Preufsens teilgenommen hatte, und der stets dem Geiste getreu geblieben war, von welchem dieselbe ausging (dem Staatsminister v. Schön), bei seinem Amtsjubiläum von seinen Mitbürgern eine schöne und warme Huldigung dargebracht wurde, bezeugte er, dafs wenn er für sein Vaterland etwas Nützliches ausgerichtet habe, er dies der Denkungsart verdanke, die sein grofser Lehrer Kant ihm eingepflanzt habe, und er müsse deshalb den Dank, den man ihm gebracht habe, auf diejenige Quelle zurückführen, von der er nur ein kleiner Bach sei. Ohne übrigens einen Vergleich anstellen zu können, werde ich von einem ähnlichen Gefühl ergriffen, wenn ich bedenke, was Kant mir und vielen andern Männern meines Vaterlandes gewesen ist.“ Es war jedoch nicht nur Kants Einflufs als Ethiker, der sich trotz der romantischen Oberströmung erhielt. Die strenge Forderung der Begründung, die er gestellt hatte, und das kritische Verständnis der Grenzen der Erkenntnis, das er errungen hatte, liefsen sehr viele seiner Schüler die spekulative Wendung, welche die Philosophie bei seinen hervorragendsten Nachfolgern erhielt, mit Zorn und Verachtung betrachten. Auf äufserst klare und interessante Weise ist dies bei dem eifrigen Kantianer Joh. Benj. Erhard zu ersehen, einem Arzte, dessen Selbstbiographie und Briefwechsel Varnhagen von Ense herausgegeben hat. In einem Briefe vom 19. Mai 1794 äufsert er sich (über Fichte): „Die Philosophie, die von einem Grundsatze *ausgeht* und sich anmafst, alles daraus abzuleiten, bleibt auf immer ein sophistisches Kunststück; allein die Philosophie, die bis zum höchsten Grundsatze *hinaufsteigt* und alles andre mit ihm in

vollkommener Harmonie darstellt, ist die wahre . . . Kants Philosophie ist noch gar nicht herrschend bei seinen Jüngern, denn sie wollen die Vernunft daraus *konstitutiv* haben... Ich habe einstens schon Reinhold darüber geschrieben und ihm bewiesen, daſs keine Theorie, sondern nur eine Analysis des Vorstellungsvermögens möglich ist." — Ferner weist Erhard nach, daſs alle unsre Urteile mittels der Analyse gebildet werden. Dies gilt in den empirischen Wissenschaften und ebenfalls in der Philosophie, „denn da erlangen wir alle unsre Kenntnis durch *Zergliederung der von uns ohne Reflexion gebildeten Begriffe;* wenn dies auſser acht gelassen wird, so konstruieren wir uns ein System der ursprünglichen Begriffe, anstatt daſs wir das wirkliche erkennen". Die Bedenklichkeiten, die Erhard hier äuſsert, wurden von mehreren seiner Freunde geteilt, so auch, wie bereits angedeutet, von Schiller. Anselm Feuerbach, der berühmte Rechtsgelehrte, äuſsert ebenfalls in einem Briefe, wer aus Kants Geiste Nahrung gesogen habe und wisse, daſs das Spiel mit leeren Begriffen keine Philosophie sei, könne die Begeisterung nicht teilen, mit welcher die neue Philosophie von den meisten empfangen werde. (*Biographischer Nachlaſs.* 2. Ausg. I. S. 51.) Und Wilhelm von Humboldt fühlte gerade zu dem Zeitpunkte, da Hegel auf dem Gipfel seines Ruhmes stand, das Bedürfnis, ein von tiefer Bewunderung durchhauchtes Charakterbild Kants zu geben, in welchem dieser gepriesen wird, weil er durch sein kritisches Werk der philosophischen Analyse ihre rechte Grundlage gegeben habe, weil er eine vielleicht unübertroffene Dialektik mit dem Sinne für die Wahrheit, die nicht auf diesem Wege zu erreichen sei, vereinigt habe, und weil er vielmehr das Philosophieren als die Philosophie gelehrt, vielmehr zum Suchen angeregt als Ergebnisse mitgeteilt habe. (*Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung.* — Einleitung zum *Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt.* Stuttgart und Tübingen. 1830. S. 45—49.)

Während Erhard seine Bedenklichkeiten über die konstruktive Wendung der Philosophie äuſserte, arbeiteten gleichzeitig zwei der Zuhörer Fichtes in Jena Kritiken der „Wissenschaftslehre" aus, die ihnen die Einleitung einer langen Denk-

arbeit wurden. Fries und Herbart stellten sich alle beide die Aufgabe, in Kants Geiste weiter zu arbeiten, da sie den Weg, auf welchem Fichte die Kantische Philosophie fortsetzen wollte, nicht für den rechten anerkennen konnten. Jeder auf seine Weise suchen sie die psychologische Grundlage, auf welcher Kants Philosophie in der That ruhte — obgleich er dies ungern eingestehen wollte —, weiter auszuführen. Deswegen erhalten sie grofse Bedeutung für die Geschichte der Psychologie. Sie behaupten das Recht und die Bedeutung der empirischen Psychologie gegen die spekulativen Konstruktionen. Ihre unbefangene Geistesrichtung und ihre gediegene naturwissenschaftliche Einsicht lassen sie in mehreren Beziehungen als Vertreter eines Gedankenganges erscheinen, den man nicht auf die Periode der Romantik zurückzudatieren pflegt. Ihnen zur Seite trat später Beneke, dessen Verdienste gleichfalls hauptsächlich auf dem Gebiete der Psychologie liegen. Wenn diese drei Forscher nur imstande waren, eine Unterströmung zu unterhalten und fortzusetzen, nicht aber die Oberströmung zu brechen, rührt dies von dem Abgedämpften, Zurückhaltenden ihrer Natur her. Ihr Gebiet waren die Empirie und die Kritik, nicht die Welt der blendenden Ideen und glänzenden Ansichten. Ihr stilles Werk hat indes Frucht getragen.

a. Jakob Friedrich Fries.

Ebenso wie Schleiermacher ist Fries aus der Brüdergemeinde hervorgegangen, die auch seinem geistigen Leben ihre Merkmale aufdrückte, indem er teils dem Gefühl als Grundlage des Glaubens und der Ahnung grofse Bedeutung beilegt, teils — wegen einer natürlichen Kontrastwirkung — Kritik an den Einflufs anlegt, den das Gefühl haben kann, die Erkenntnis dogmatisch zu machen und den Willen zu lähmen. Und ebenso wie Schleiermacher arbeitete er sich durch selbständiges Denken aus der konfessionellen Beschränkung heraus, die an der herrnhutischen Lehranstalt in Niesky herrschte, in welche er 1792, 19 Jahre alt, eintrat. Wie er selbst geäufsert hat (in Aufzeichnungen, welche Henke benutzte in: *Jakob Friedrich Fries.* Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt.

Leipzig 1867), brachten persönliche Erfahrung und psychologisches Studium ihn vom positiven Glauben ab. Vergeblich hatte er sich angestrengt und gestritten, um die andächtigen Stimmungen in sich hervorzuzwingen, welche während der vielen stillen Stunden der Herrnhuter erforderlich waren; nun sah er ein, dafs er sein eignes natürliches Gefühl und seine Phantasie hatte bis zu einer erkünstelten Höhe hinauftreiben wollen. Zugleich erregte die Versöhnungslehre ethische Bedenklichkeiten in ihm. Deswegen verlor das religiöse Leben ihm aber nicht an Bedeutung. Ebenso wie Schleiermacher fand er symbolischen Wert in den religiösen Vorstellungen, und trotz aller dogmatischen Negation fühlte er sich geistesverwandt mit der Brüdergemeinde und unterhielt sein ganzes Leben hindurch ein warmes Freundschaftsverhältnis mit mehreren Mitgliedern derselben. Seine philosophische Entwickelung wurde dadurch entschieden, dafs er schon im Herrnhuterkollegium in Kants Philosophie eingeweiht wurde, die man den Schülern namentlich in der ihr von Reinhold gegebenen Form vortrug. Nur im verborgenen konnte Fries Kants eigne Werke lesen, und es interessierte ihn nun besonders, zu sehen, auf welchem Wege Kant zu seinen Resultaten gelangt war. Die psychologische Analyse, auf welche Kant in seinen Jugendschriften so grofses Gewicht legte, und die in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die subjektive Deduktion heifst, die er aber immer mehr beiseite schob, wurde in Fries' Augen das Wichtigste. Aber schon jetzt vermifste Fries bei Kant eine durchgeführte Behandlung der psychologischen Grundlage der Erkenntnistheorie, und er machte es sich zur Lebensaufgabe, eine solche zu beschaffen. Nachdem er das Herrnhuterkollegium verlassen hatte, studierte er in Leipzig, wo Plattner, der Psycholog, grofsen und andauernden Einflufs auf seine Ansichten erhielt, und darauf in Jena, wo Fichte gerade auf dem Gipfel seiner Kraft und seines Rufes stand. Fichtes Wissenschaftslehre befriedigte ihn durchaus nicht. Er fand, dafs seine ersten Forderungen an wissenschaftliche Methode durch diesen Versuch, ein einziges höchstes Prinzip aufzustellen und von demselben auszugehen, nicht erfüllt wurden. Die psychologische Beschreibung zuerst, darauf die Analyse und

die Abstraktion — und dann erst, wo möglich, eine Konstruktion, die doch nie mehr als hypothetisch werden könnte —, das waren die Grundsätze, welche Fries bereits gewonnen hatte, teils durch eignes Denken, teils durch sein eifriges Studium der Mathematik und der Naturwissenschaft, das er in Niesky begonnen hatte und in Jena fortsetzte. Schon ehe er nach Jena kam, hatte er eine Reihe von Abhandlungen ausgearbeitet, in welchen er die Bedeutung der empirischen Psychologie für die philosophischen Probleme nachwies. Die Einwürfe, die seiner Meinung nach gegen die spekulative Philosophie zu erheben waren, und die durch Fichtes Vorlesungen in ihm erweckt wurden, schrieb er auf und verwertete sie später als Grundlage bei der Ausarbeitung seiner Streitschrift: *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803, unter dem Titel *Polemische Schriften.* I. 1824 aufs neue herausgegeben), welches Buch seinen Namen zuerst bekannt machte und noch jetzt wegen seiner Charakteristik der rechten philosophischen Methode grofses Interesse besitzt. Einige Jahre verlebte er als Hauslehrer in der Schweiz, wo er seine philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien fortsetzte. Darauf wirkte er als Dozent in Jena, gegen die an diesem Herde der Romantik herrschende spekulative Philosophie opponierend. Als Professor in Heidelberg gab er *Wissen, Glaube und Ahndung* heraus (1805), eine populäre Darstellung seiner erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Ansichten, und darauf sein Hauptwerk *Neue Kritik der Vernunft* (1806—7), in welchem er Kants Gedankengang aufnahm und ihn zu verbessern und weiter zu führen suchte. Aufser Kant hatte auch Jacobi Einflufs auf ihn, da dessen Hervorhebung des unmittelbaren Bewufstseins und des Gefühls mit seiner Überzeugung von der begründenden Bedeutung der psychologischen Erfahrung übereinstimmte. Während Kant aber nach Fries zu viel beweisen wolle und deshalb zu einem neuen Dogmatismus verleite, wolle Jacobi zu wenig beweisen und bleibe daher eigentlich aufserhalb der Philosophie stehen. In einer Streitschrift (gegen Schelling): *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst* (1812) hat Fries sein Verhältnis zu Kant, Jacobi und der romantischen Philosophie näher entwickelt. Den ganzen letzten Teil seines Lebens hindurch (1816—43) wirkte Fries

als Professor in Jena. Wegen seiner freisinnigen politischen Anschauungen, die er in Romanen und Flugschriften entwickelt hatte, war es ihm eine besondere Freude, wieder in das Herzogtum des Karl August zurückzukehren, da dieses Ländchen das einzige war, in welchem die nach den Befreiungskriegen gegebenen fürstlichen Versprechungen der Einführung einer ständischen Verfassung erfüllt worden waren. Als Schüler Kants legte Fries in seiner Ethik grofses Gewicht auf das Gefühl der persönlichen Würde und schärfte ein, dafs ein kräftiges persönliches Leben sich nur in einem von den Ideen der Ehre und der Gerechtigkeit durchdrungenen öffentlichen Leben entfalten könne; in seiner 1818 herausgegebenen *Ethik* sagt er (S. 377): „Solchen Privatzwecken einzelner Menschen oder einzelner Stände zu fröhnen, ist die Schande der Völker, — und dafs im Staate nur die öffentlichen Zwecke gelten, ist die wahre Forderung der bürgerlichen Freiheit.“ In diesem Geiste suchte er auf die akademische Jugend zu wirken, die jetzt nach dem Kriege wieder zu den Studien zurückgekehrt war; daneben suchte er zugleich der Roheit entgegenzuarbeiten, die das frühere Burschenleben gekennzeichnet hatte. Energisch warnte er vor geheimen Verbindungen, dagegen sympathisierte er mit der Bildung eines allgemeinen deutschen Studentenbundes, durch den das Band, welches der gemeinschaftliche Kampf gegen den Welteroberer geknüpft hatte, sich erhalten könnte. Seine Teilnahme am Wartburgfeste 1817, wo in diesem Geiste Reden gehalten wurden, und wo man, Luthers Verbrennung der Bannbulle nachahmend, einige (wirklich oder vermeintlich) reaktionäre Bücher verbrannte, erregte einen Sturm gegen ihn, den der ihm gewogene Karl August vergeblich abzuwehren suchte. Von preufsischer und österreichischer Seite wurde seine Entlassung verlangt, und als Sand, einer der Zuhörer Fries', den Mord an Kotzebue verübt hatte (der als ein Symbol der Reaktion und des fremden Einflusses dastand), wurde man zum Nachgeben gezwungen, so zwar, dafs Fries nur die philosophische Professur aufgab und statt deren ein Professorat der Physik übernahm. Schon in Heidelberg hatte er sowohl über Physik als Philosophie Vorträge gehalten, ein Beweis der Gründlichkeit seiner naturwissenschaftlichen

Bildung. Er hat eine mathematische Naturphilosophie, eine Physik und eine populäre Astronomie herausgegeben, Werke, denen Gaufs und Alexander von Humboldt ihre Anerkennung zollten. Von Bedeutung ist diese Seite der Thätigkeit Fries' deshalb, weil er die strenge mechanische Naturauffassung behauptet, welche die romantische Naturphilosophie glaubte als Zufälligkeit beseitigen zu können. Es war Fries' Überzeugung, die er unter anderm in seiner *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung* (1837—40), einem für seine Zeit hervorragenden Werke, geäufsert hat, dafs die strenge naturwissenschaftliche Auffassung der Erscheinungen der äufsern und der innern Erfahrung den philosophischen Problemen der neueren Zeit erst ihren eigentlichen Stachel verleihe. Von dieser Seite sympathisiert er mit Spinoza, dessen Identitätshypothese er huldigt, während er gegen Spinoza als konstruktiven Philosophen opponiert. In seiner *Psychischen Anthropologie* (1820—21) stützt er sich auf die Selbstbeobachtung und die Physiologie und gibt er interessante Beiträge sowohl zur Lehre von der Empfindung als auch zur Lehre von der Association der Vorstellungen (dem psychischen Mechanismus) und zur Lehre von der Einheit und Aktivität des geistigen Lebens auf allen Stufen. Mit allen seinen Mängeln ist dieses Werk ein Vorläufer der Psychologie der jüngsten Zeit. —

Fries betrachtete sich stets als Kantianer. Noch zwei Jahre vor seinem Tode schrieb er an seinen Freund und Schüler, den Theologen De Wette: „Mit dem Glauben an Kants künftigen Sieg habe ich es so: wird einmal wieder klare und feste Wissenschaft in philosophischen Dingen gefordert, so müssen wir recht behalten. Aber wann das treffen wird, weifs ich nicht.“ (Henke S. 268.) Es war aber nicht seine Meinung, Kants Philosophie, so wie sie vorlag, gutzuheifsen. Er vermifste eine psychologische Grundlage derjenigen Selbsterkenntnis, in welcher, nach Kant, die kritische Philosophie bestehen sollte. Die Selbstbeobachtung mufs uns zeigen, in welchen Formen unsre Erkenntnis (die Vernunft im weitesten Sinne, als sowohl in der Empfindung als auch im Denken thätig) unwillkürlich arbeitet. Aus der psychologischen Erfahrung

werden darauf mittels Abstraktion (nicht mittels Induktion) diejenigen Grundbegriffe abgeleitet, welche diese Formen ausdrücken. Das Resultat, zu dem wir auf diese Weise zu gelangen vermögen, kann aber nur ein wahrscheinliches sein; es gibt keine absolute Garantie, dafs wir die rechten Grundbegriffe wirklich gefunden hätten. Eine apodiktische Erkenntnis kann nur eine solche sein, die sich auf die Formen der Selbstthätigkeit des erkennenden Geistes stützt; diese Selbstthätigkeit ist aber niemals unbedingt, da sie stets durch Reize erregt werden mufs, die sie selbst nicht erzeugt; und selbst wo wir (wie in der Logik und der Mathematik) durch Abstraktion reine Denkformen gefunden haben, ist die Erkenntnis, die sich auf dieselben aufbauen läfst, nur eine rein formale. Dennoch meint Fries, es lasse sich ein vollständiges System von Grundbegriffen (Kategorien und Ideen) aufstellen, mittels deren wir das Gebiet der gesamten Naturerkenntnis überschauen könnten. Er glaubt, dafs die vollständige Aufzählung der Grundbegriffe Kant gelungen sei, weshalb er in seiner eignen Darstellung auch Kants System befolgt. Hier liegt ein Problem, das Fries nicht scharf ins Auge fafste. Er gesteht, dafs alle psychologische Erfahrung „*Stückwerk*“ ist: nur mittels Reflexion, mittels des „Wiederbewufstseins“, einer auf unsre eigne unwillkürliche Geistesthätigkeit gerichteten Aufmerksamkeit, entdeckten wir diejenigen Formen, die wir unmittelbar und unwillkürlich gebrauchten, und diese Reflexion geschehe successiv und gelegentlich und werde nie vollendet. Dennoch sollen wir aber hierdurch die *beständige* und *unveränderliche* Weise, wie unsre Vernunft wirkt, zu entdecken vermögen. Siehe besonders „Neue Kritik“, I. S. 198—200. Mit Recht sagt Fries, hier liege das ganze Geheimnis der Philosophie verborgen. Dieses Geheimnis hat er nicht in dem Mafse enthüllt, wie er selbst meint. Sowohl Kants Systematik als Jacobis Glaube hat hier zu grofsen Einflufs auf ihn geübt und ihn an der hinlänglichen Fortsetzung der Analyse verhindert.

Ein zweiter Haupteinwurf, den Fries gegen Kant erhebt, ist der, dafs letzterer den Wahn gehegt habe, einen Beweis für die objektive Gültigkeit der Erkenntnis liefern zu können. Fries stimmt Maimon darin bei, dafs Kant nur dargelegt habe,

thatsächlich besäfsen und gebrauchten wir gewisse Kategorien (quaestio facti), nicht aber, dafs wir das Recht hätten, dieselben zu gebrauchen (quaestio juris). Die objektive Gültigkeit unsrer Erkenntnis läfst sich nicht beweisen. Die Erkenntnis und die Existenz können wir nicht miteinander vergleichen, sondern nur die mittelbare, reflektierte Erkenntnis mit der unmittelbaren Erkenntnis. Wahrheit bedeutet nicht die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekte, sondern die Übereinstimmung der mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren; jegliche Begründung wird zuguterletzt daher subjektiv. (Neue Kritik, I. S. 288—295. Polem. Schr. S. 124, 351—354.) Dies hat Kant angedeutet, aber nicht durchgeführt, was seine spekulativen Nachfolger wieder verleitete, das Verhältnis zwischen dem Subjekte der Erkenntnis und deren Objekte (ein Verhältnis, das nicht aufserhalb der Erkenntnis selbst liegt) mit einem Kausalitätsverhältnisse zu verwechseln und in mystischen Ideen von der Einheit des Denkens und Seins zu schwelgen.

Gegen die spekulative Philosophie behauptet Fries nicht nur, wir könnten keine abschliefsenden *konstitutiven* Prinzipien aufstellen, sondern auch, unsre Prinzipien seien nur regulative. Zugleich äufsert er, das eigentliche philosophische Werk liege jedenfalls in der regressiven, analytischen Methode, die auf Grundlage des Gegebenen zum Ausfindigmachen der das Verständnis bedingenden Grundbegriffe führe. Die Spekulation führe leicht zur geistigen Trägheit; nur der Kritizismus mache notwendigerweise fleifsig. Der Idealismus und der Dogmatismus sind nicht — wie Fichte meinte — die gröfsten Gegensätze. Der Idealismus kann ebenso dogmatisch sein wie der Materialismus, wenn er seine eignen Voraussetzungen nicht untersucht. Nur wegen ihrer Ergebnisse, nicht wegen der Methode stehen sie zu einander im Gegensatz; von gröfster Bedeutung ist aber der Gegensatz, der die Methode, die eigentliche Kunst des Philosophierens, betrifft, und hier ist es der Kritizismus, der das Gegenteil alles Dogmatismus bildet, dieser möge nun unter idealistischer oder materialistischer Form auftreten (Polem. Schr. S. 257). Das System ist nicht so wichtig wie die Methode. Das System ist von Bedeutung,

weil es Ordnung und Deutlichkeit in unsrer Erkenntnis zuwege bringt; wer aber hofft, mit dessen Hilfe ein mehreres zu erreichen, wer seine Erkenntnis mittels des Systems erweitern will, der täuscht sich selbst (Neue Kritik § 70).

Die Grenze unsrer Erkenntnis findet Fries dadurch bezeichnet, daſs wir in der Wissenschaft keine vollendeten Reihen zu bilden, kein abgeschlossenes Ganzes zu erreichen vermögen. Alle Dinge der materiellen Natur sind den Gesetzen der Physik, alle Dinge der geistigen Natur den Gesetzen der Psychologie unterworfen, und auf dem Wege der Analogie können wir uns vorstellen, daſs das nämliche Verhältnis zwischen einem materiellen Äuſsern und einem geistigen Innern überall zu finden sei. Aber auch auf diesem Wege kommen wir nicht über das Endliche hinaus — und es gibt überhaupt keinen wissenschaftlichen Weg vom Endlichen zum Unendlichen und Ewigen. Nur durch den Glauben läſst sich das Ewige erfassen. Der Glaube entsteht dadurch, daſs man sich die Schranken, denen unser Wissen beständig unterworfen ist, aufgehoben denkt — also durch eine Negation. Jede Erscheinung, jedes Objekt des Wissens ist begrenzt, und der Glaube, daſs der Welt der Erscheinungen ein ewiges Wesen zu Grunde liegt, kann deshalb nur auf dem Wege der Negation entstehen. Positive Begriffe des Ewigen vermögen wir nicht zu bilden. Jede positive Vorstellung von diesem (wie in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott und der Unsterblichkeit) ist bildlich, und will man sie zur Erkenntnis gestalten, so wird es Mythologie. Ebenfalls ist es unmöglich, das Endliche (die Erscheinungen) aus dem Ewigen abzuleiten; derartige spekulative Versuche führen nur zu philosophischen Romanen, welche jeder auf seine Weise erzählt. Es gibt nur eine Wahrheit; deshalb ist es eine und dieselbe Wirklichkeit, die wir in der Wissenschaft als die endliche Welt der Erscheinungen und im Glauben als von einem ewigen Prinzipe getragen betrachten, — ebenso wie es eine und dieselbe phänomenale Welt ist, die wir in der Physik von der äuſsern, in der Psychologie von der innern Seite betrachten. Fries unterscheidet ebenso wie Kant die Ideen als Vorstellungen einer absoluten Totalität von den Begriffen, deren Objekt stets begrenzt und relativ ist. Von

Kant und den Romantikern trennt er sich aber, indem er behauptet, daſs die Ideen auf negativem Wege entstehen. Zum Glauben wird doch mehr erfordert als bloſse Negation der Schranken; der Glaube ist eine auf das Interesse, auf das Gefühl des Wertes gegründete Überzeugung. Und selbst wenn der Inhalt des Glaubens sich nur auf symbolische Weise vorstellen läſst, lassen gewisse Erscheinungen sich doch als Offenbarungen des dem Gedanken unzugänglichen Ewigen auslegen. In dem Schönen und Erhabenen der Natur hat die Ahnung des Ewigen als des wahren Wesens der Dinge ihre Grundlage, und die höchste Schönheit und Erhabenheit ist diejenige, welche die Persönlichkeit eines Menschen darzubieten vermag. Fries findet nahe Verwandtschaft zwischen dem ästhetischen und dem religiösen Gefühl, eine viel nähere als Schleiermacher, an den seine Religionsphilosophie, wie selbständig sie auch entwickelt ist, in hohem Grade erinnert. Da Fries' theoretische Philosophie weit entschiedener und ausführlicher entwickelt ist als diejenige Schleiermachers, enthält er sich auch mehr als letzterer jeder wirklichen oder scheinbaren Anbequemung an die Kirchenlehre. Sein Symbolismus ist weit freier und weniger dogmatisch. Er kritisierte im Christentum namentlich dessen Begünstigung der passiven und demütigen Gefühle und dessen der Ethik widerstreitende Versöhnungslehre. In Kants Idee von der persönlichen Würde des Menschen fand er die klare und völlige Entwickelung eines Gedankens, den die griechische und die christliche Lehre noch nicht durchzuführen vermocht hätten, eines Gedankens, der nur durch das öffentliche Leben im Staate zur Verwirklichung gelangen könne; denn hier erst werde die persönliche Bildung des Menschen vollendet. Durch seinen Beruf sei der Einzelne in seiner innern Entwickelung mit der Gesellschaft verknüpft, und hierin findet Fries die Berechtigung, mit Aristoteles die Ethik als einen Teil der Staatslehre zu betrachten, obgleich der Grundgedanke der Ethik höher stehe als alle Staatslehre. —

Von Hegel verhöhnt und noch jetzt von denjenigen verspottet, die für die Philosophie der Romantik romantische Bewunderung hegen[55]), hat der besonnene Forscher doch sowohl in seiner Erkenntnislehre als in seiner Psychologie und seiner

Ethik Gedanken entwickelt, die fortwährend ihre Gültigkeit und ihren Wert behaupten, während die spekulativen Systeme schon längst nur historisches Interesse darbieten.

b. Johann Friedrich Herbart.

Dieser Denker — der hervorragendste unter den Männern der kritischen Unterströmung — hat sich selbst einen Kantianer vom Jahre 1828 genannt[56]). Darin liegt, daſs er sich auf die von Kant gegebene Grundlage des Philosophierens stellt, zugleich aber meint, das Denken um einen Schritt weiter gebracht zu haben. Seine Bewunderung für Kant schloſs eine scharfe Kritik nicht aus, die noch weiter ging als diejenige Fries'. Mit Fries ist ihm gemein, was dieser die regressive oder analytische Methode nannte. Schon als Zuhörer Fichtes in Jena kam er darüber ins klare, daſs man nicht alles aus einem einzigen Prinzipe ableiten könne. Ein alles umfassendes Prinzip kann nur der Abschluſs, nicht der Beginn des Denkens sein. Auf welche Weise kann man aus einem einzigen Prinzipe die Ableitung in Fluſs bringen? Wie kann ein Gedanke in einen andern Gedanken übergehen? Schon hier ist das zähe Festhalten an dem Identitätsprinzipe, an dem Satze, daſs jedes Ding ist, was es ist, zu bemerken, das Herbarts Denken kennzeichnet. Alles Werden und alle Veränderung enthält einen Widerspruch, da hierdurch die Identität fortwährend aufgehoben wird. Die romantischen Systeme mit ihren Evolutionen aus einem absoluten Prinzipe waren deshalb in Herbarts Augen eine ununterbrochene Reihe von Widersprüchen, fortwährende Vergehungen wider das Grundgesetz des Denkens. Diese Bedenklichkeiten legte Herbart seinem Lehrer Fichte vor, der den Scharfsinn seines jungen Zuhörers anerkennen muſste, obschon derselbe seinen eignen Lieblingsbegriff des Ichs angriff, welchen Herbart durchaus sich selbst widerstreitend fand, weil das Ich Einheit und Mehrheit zugleich sein, weil es werden und sich entfalten sollte.

Erst nach groſsem Widerstande von seiten der Seinigen konnte Herbart, der den 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren

war, seiner Neigung für philosophisches Denken, mit welcher das Interesse für theoretische und praktische Pädagogik Hand in Hand ging, folgen. Nach seinen Studienjahren in Jena verlebte er — wie mehrere andere deutsche Philosophen — einige Jahre in der Schweiz als Hauslehrer einer Patrizierfamilie, und hier entstand die eigentliche Grundlage seiner Philosophie. Er war mit Kant darin einig, dafs die Erfahrung uns nur Erscheinungen zeigt. Während Kant aber an dem Gegensatze zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich festhält, entwickelt Herbart (in einem in Bern ausgearbeiteten Entwurf einer „Wissenslehre"), dafs die Vorstellung zuletzt doch stets auf etwas hindeuten mufs, das vorgestellt wird, und das selbst nicht wieder die Vorstellung von einem andern, sondern von aller Vorstellung unterschieden ist. Dieses von aller Vorstellung Unterschiedene (welches Herbart später die Realen nennt) müssen wir uns so denken, dafs die Widersprüche, die in den Erfahrungsbegriffen liegen (vor allen Dingen in dem Begriffe des Ichs, von welchem Herbart ausging), wegfallen. Somit war das Programm gegeben, mit welchem Herbart im Jahre 1802 seine Lehrthätigkeit in Göttingen begann. — Sein Entwickelungsgang, der ein nicht geringes philosophisches Interesse darbietet, ist geschildert in einer Abhandlung von Robert Zimmermann: *Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang* (Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 83. Band. Wien 1876). Herbarts späteres Leben bietet keine auffälligen Züge dar. Der ruhige, konservative Mann ging in seinen Studien und Vorlesungen und in seinen pädagogischen Bemühungen auf. Nach mehrjähriger Thätigkeit zu Göttingen bekleidete er eine lange Reihe von Jahren hindurch Kants Lehrstuhl in Königsberg; seine letzten Jahre verlebte er aber wieder in Göttingen, wo er 1841 starb. — Schon in zwei bedeutenden Werken aus dem Jahre 1808 (*Hauptpunkte der Metaphysik* und *Allgemeine praktische Philosophie*) hatte Herbart seine Ansichten ausgesprochen. Seine Untersuchungen betreffen teils die Metaphysik (worunter er sowohl die Erkenntnistheorie als auch die Behandlung des Existenzproblems, die Kosmologie, versteht), teils die Psychologie und die Ethik. In seiner *Einleitung in*

die Philosophie (1813) lieferte er eine vorzügliche Propädeutik, die für alle, welche philosophieren lernen wollen, ohne sogleich zu einem System zu schwören, von bleibendem Werte ist. Obschon die Grundgedanken der eignen Philosophie Herbarts natürlich an mehreren Punkten zum Vorschein kommen, wird dieses Buch doch durchweg von dem Geiste der kritischen Philosophie, von dem eigentümlichen Geiste des suchenden und prüfenden Denkens getragen. Das *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) führt weiter aus, was schon die „Hauptpunkte der Metaphysik" (§ 13) als „Elemente einer künftigen Psychologie" andeuteten. Bevor Herbart dieses Lehrbuch herausgab, war bereits sein grofses psychologisches Werk (*Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*) ausgearbeitet, obgleich es erst 1824—25 erschien. Endlich stellte er in der *Allgemeinen Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828—29) seine Behandlung des Erkenntnisproblems und des Existenzproblems dar.

a. Von der Erfahrung geht man aus, und mufs man ausgehen. Aber, sagt Herbart, unmittelbar gibt uns die Erfahrung keine Erkenntnis. Sie ist keine Erkenntnis, sondern soll es erst durch Bearbeitung werden. Der Zwang, den die Erfahrung auf uns ausübt, ist ein unüberwindlicher Ausgangspunkt, und es ist nicht möglich, über diesen zurückzugehen. Können wir aber nicht rückwärts kommen, so können wir vorwärts gehen. Und wir müssen weiter fortschreiten, da die Empfindungen, die wir erhalten, nicht als loses Aggregat in uns liegen, sondern sich in Formen und Reihen ordnen, die dem Denken Aufgaben darbieten. Bevor diese Aufgaben gelöst sind, bekommt das Denken keine Ruhe. Vielleicht erfordert es viele Geduld, die Forderungen der strengen Logik mit dem empirisch Gegebenen zu vereinen. Man befindet sich hier aber doch stets auf festem Boden, wenn man auf Erfahrungen aufbaut und keine Luftschlösser konstruiert. Das Zeitalter ist von solchen Leuten unglaublich verwöhnt worden, welche kurz und gut ein einziges Prinzip und eine einzige Methode feststellten, und dies hat zum Verderb der Wissenschaften geführt und in vielen Menschen Scheu vor der Philosophie er-

regt. Nur durch regelmäfsige Untersuchung kann diese Scheu sich verlieren.

In jeder Empfindung ist etwas Bestimmtes gegeben, das wir so nehmen müssen, wie es ist. Es ist eine *absolute Position* gegeben. Nicht so zu verstehen, als ob die Empfindung ein Abbild der Dinge wäre oder uns deren Erkenntnis unmittelbar verliehe. Die Dinge an sich selbst kennen wir nicht — dies ist ein Satz, den der Dogmatismus nie wird umstürzen können. Wir wissen aber, dafs sie sind; eben durch die Empfindung sind sie gesetzt. Und selbst, wenn wir das in unsern Empfindungen Enthaltene Schein nennen, wird dieser Schein doch wieder undenkbar, wenn wir nicht ein Sein annehmen. Es mufs deshalb der Satz aufgestellt werden: *Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein* (Hauptpunkte. S. 20). Jede einzelne Empfindung deutet auf ein einzelnes Seiendes, eine einzelne Position hin. Es ist ein Hauptsatz aller Metaphysik, der zuerst von den Eleaten aufgestellt wurde, sagt Herbart, dafs *das Seiende absolut einfach ist.* Sobald es mit innern Gegensätzen gedacht wird, entsteht dem Denken eine Aufgabe — indem die Identität aufgehoben ist. Hierdurch wird aber nicht ausgeschlossen, dafs es mehrere Seiende geben könnte, indem jedes einzelne Seiende das Objekt einer absoluten Position wäre. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Seienden betrifft nur das Denken, welches vergleicht und kombiniert, nicht aber die Seienden selbst jedes für sich.

Wenn die Erfahrung uns nun ein Werden und Wechseln zeigt, so haben wir hier einen Schein, bei dem wir nicht stehen bleiben können. Es kommt darauf an, das zu Grunde liegende Sein zu finden. Das Problem hatte sich für Herbart zuerst in Fichtes Ich gezeigt, das in unablässiger Selbstthätigkeit begriffen sein sollte. Später sah er, dafs dasselbe Problem in allem Wechsel liegt, und er verglich Fichte deswegen auch mit dem alten Herakleitos; die Behauptung des ersteren: „Das Ich setzt sich selbst“, und die des letzteren: „Alles ist im Flufs“, gründen sich beide auf die Erfahrung, jene auf die innere, diese auf die äufsere, bei keiner derselben kann Herbart aber stehen bleiben. Noch ein drittes Problem fügt er hinzu, das sogenannte Inhärenzproblem, welches dadurch ent-

steht, daſs ein und dasselbe Ding mehrere Eigenschaften haben sollte. Auch unter dieses Problem gehört der Begriff des Ich, insofern das Ich eine innere Vielheit umfassen soll.

Die Notwendigkeit, eine *Vielheit* seiender Dinge (der Realen) anzunehmen, entspringt aus dem Versuche, die Erfahrungen von Veränderungen und von Dingen mit mehreren Merkmalen zu erklären; — erklären bedeutet bei Herbart: die Widersprüche beseitigen. Jedes Ding ist, was es ist. Tritt es nun in der Erfahrung mit einem andern Merkmal als vorher auf, so läſst dies sich nicht durch das Ding allein verstehen, sondern erfordert die Annahme eines oder mehrerer andern Realen, mit denen unsre Auffassung das Ding in Beziehung bringt. Der Unterschied p, mit dem das Reale A mir im Vergleich mit seinem früheren Auftreten erscheint, ist dadurch zu erklären, daſs ich es jetzt mit B zusammen denke. A hat sich nicht verändert, ich habe es aber mit dem (an und für sich ebenso unveränderlichen) B zusammengestellt. Auf diese Weise behält A seine Unveränderlichkeit, obgleich die Erfahrung es uns verändert zeigt. Der Kausalsatz drückt nach Herbart gerade aus, daſs ein Ding sich nicht verändert, weil es wirkt; das Kausalverhältnis ist also ein zeitloses Verhältnis! Die Thätigkeit (die ja eine Veränderung ist) tritt in der Erfahrung nur auf, weil wir das Ding mit einem andern Ding in Beziehung setzen. Und tritt ein Ding mit mehreren Merkmalen auf, so geschieht dies ebenfalls nur, weil wir es mit andern Dingen zusammenhalten. Mit B zusammengestellt nimmt A sich anders aus als mit C oder D oder E u. s. w. zusammengestellt. (Ein und dasselbe Ding ist anders im Dunkel als im Licht, zeigt sich dem Auge anders als dem Ohre u. s. w.) — Die Methode, welche Herbart zur Beseitigung der Widersprüche der Erfahrungsbegriffe anwandte, nennt er selbst die *Methode der Beziehungen*. Nicht im einzelnen Realen selbst, sondern in der Beziehung, in welche wir es mit andern Realen setzen, liegt der Grund dessen, was uns die Erfahrung zeigt. Diese Beziehung ist aber für das Reale selbst unwesentlich, zufällig. Es ist A durchaus gleichgültig, ob wir es mit B vergleichen oder nicht. Unser Setzen einer Beziehung und unser Vergleichen ist eine *zufällige Ansicht*.

Obgleich Herbart gegen Kant die Notwendigkeit behauptet, von den Erscheinungen auf die Dinge an sich (vom „Schein“ aufs „Sein“) zu folgern, kommt er eigentlich doch selbst zu dem Ergebnisse, dafs zwischen den Erscheinungen und den Realen sehr grofser Gegensatz stattfindet. In der „Psychologie als Wissenschaft“ (§ 149, Anm. 2) äufsert Herbart konsequent, das Scheinen sei keine wesentliche Eigenschaft des Seienden, sondern jede wahre Erklärung der sinnlichen Welt müsse dazu führen, das Scheinen als für das Sein ganz zufällig darzustellen. Sein und Schein haben also ganz verschiedenes Wesen. Die wahre Realität wird nicht, verändert sich nicht, wird nicht vermehrt oder vermindert; sie ist dem strengen Gesetze der Identität unterworfen. Sie ist, was sie ist und bedarf keiner Entwickelung. Es gibt eine Vielheit von Realen, und deshalb ist es verständlich, dafs wir, die wir das Zusammenhalten und Vergleichen nicht unterlassen können, Veränderungen und zusammengesetzte Eigenschaften erfahren. Jedes einzelne Reale an sich (als absolute Position) ist aber von allen andern unabhängig. — Zwei Sätze zeigen das Eigentümliche des Erfolgs von Herbarts Versuch, die Erfahrungsbegriffe zu korrigieren: 1) Im Reiche des Seins gibt es gar keine Ereignisse (Allg. Metaphysik § 235); 2) Jedes Kontinuum ist von der Realität ausgeschlossen (Allg. Metaphysik § 209).

Herbart beseitigt nun die vermeintlichen Widersprüche der Realen offenbar nur dadurch, dafs er sie in unser Vorstellen und Denken verlegt. Soll in der Welt der Realen nichts geschehen, so mufs es in der Welt der Vorstellungen und Gedanken um so lebhafter hergehen, wo ja unter anderm jene Widersprüche entstehen, behandelt und gelöst werden. Die innere Unruhe, die vor der Lösung der Probleme gefühlt wird, hat Herbart selbst gefühlt und geschildert. Diese grofsen, innern Ereignisse sollten also nur Schein sein! Da Herbart seine Psychologie nicht nur auf die Erfahrung, sondern auch auf die Metaphysik gründet, ist diese Konsequenz nicht zu vermeiden. Es würde jedoch ein Mifsverständnis sein, Herbart als einen extremen Realisten zu betrachten. Von der eigentlichen Natur der Realen können wir nach ihm ja nichts wissen, also auch nicht, ob dieselben materiell oder geistig sind.

Unbestreitbar stimmt die materialistische Vorstellung von absoluten, unveränderlichen Atomen besser mit Herbarts Realen überein, als es die Vorstellung von psychischen Wesen thun würde; und Herbart selbst hat (gegen den metaphysischen Idealismus) geäufsert, die Erfahrungen der innern Natur könnten vor den Erfahrungen der äufsern Natur kein Vorrecht besitzen, die Vorstellungen von dem Wesen der Realen zu bestimmen. Dennoch kann er es nicht unterlassen, Analogien mit unsern psychischen Erscheinungen zu benutzen. So z. B. wenn er die Erhaltung der Selbstidentität des Realen trotz der Beziehung zu andern Realen dessen *Selbsterhaltung* nennt. Der Begriff der Selbsterhaltung ist nur dann berechtigt, wenn ein wirklicher Widerstand zu überwinden ist, um die Identität zu erhalten, und wenn eine Arbeit ausgeführt wird, also etwas *geschieht.* Die Selbsterhaltung ist Thätigkeit (und in sofern Veränderung), nicht nur Sein. Die Selbsterhaltung der Realen tritt namentlich in denjenigen Wesen hervor, denen wir Kraft und Leben beilegen, und die in unsrer innern Erfahrung als Empfindungen zu unserm Bewufstsein gelangen. Und Herbart gibt zu, dafs das einzige uns zugängliche Beispiel der Selbsterhaltung unsre eignen Empfindungen seien (Allg. Metaphysik § 329). Es wird dann klar, und es wurde auch von seinem scharfsinnigsten Schüler und Ausleger eingeräumt (Drobisch: *Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart.* 1876. S. 20), dafs Herbart auf seine Weise — ebenso wie der metaphysische Idealismus — die Realen in Analogie unsrer eignen innern Zustände denkt. Es bleiben aber die Widersprüche in seinem System zwischen den beiden Sätzen, man müsse vom Schein aufs Sein schliefsen, und der Schein sei dem Seienden zufällig, — und zwischen den beiden Sätzen, das Seiende sei unveränderlich, und das Seiende strebe nach Selbsterhaltung.

β. Den Widerspruch, der sich hier zwischen Herbarts Metaphysik und seiner Psychologie erweist, läfst er seitwärts liegen kraft der Voraussetzung, dafs die Metaphysik, die alle Erfahrungsbegriffe prüfen soll, auch die Grundlage der Psychologie bilden müsse. Die Psychologie müsse nicht nur auf Erfahrung, sondern auch auf Metaphysik bauen, und wie wir bereits sahen, ist das Problem des Ichs nur eine spezielle Form

der Probleme der Inhärenz und der Veränderung und ist gelöst, sobald diese gelöst sind. Die Seele ist ein Reales wie andre Reale; ihre Empfindungen und Vorstellungen sind die Äufserungen ihrer Selbsterhaltung. Eine Empfindung entsteht in der Seele, wenn diese ihr Wesen gegen ein andres Reales behaupten soll. Und indem Herbart nun annimmt, das den seelischen Erscheinungen zu Grunde liegende Reale sei ein andres als das den materiellen Erscheinungen zu Grunde liegende, endet er in einem Spiritualismus, der sich von dem gewöhnlichen (cartesianischen) dadurch unterscheidet, dafs diejenigen Wesen, unter denen die Wechselwirkung stattfindet, nicht verschiedenartig sind[57]).

Die Notwendigkeit, ein psychisches Reale anzunehmen, liegt in der Thatsache, dafs unsre Vorstellungen stets in gegenseitiger Verbindung und Wechselwirkung miteinander stehen. Teils verschmelzen sie (mittels Assimilation), wenn sie nämlich nah verwandt sind, teils verbinden sie sich zu Gruppen (Komplexionen), wenn sie nämlich verschiedenartig sind (wie Farben und Töne), teils hemmen sie sich, wenn sie nämlich gleichartig sind, ohne jedoch verschmelzen zu können. Dadurch, dafs sie nicht voneinander unangefochten oder unvereint und unverbunden bleiben können, zeigen sie, dafs sie Äufserungen der Selbsterhaltung eines und desselben vorstellenden Wesens sind. Fortwährend haben sie die Neigung, eine einzige Thätigkeit zu bilden, insofern sie einander nicht hemmen. Durch Assimilation und Komplexion entsteht eine Totalkraft, welche dasjenige ausdrückt, was wir unser Ich nennen (das also ein Resultat und kein Prinzip ist), und welche von entscheidendem Einflusse darauf wird, was ferner in uns aufgenommen werden kann. Nur was sich mit den herrschenden Vorstellungsgruppen verschmelzen (Herbart nennt es: durch sie apperzipieren) läfst, kann psychisches Bestehen erlangen. Die apperzipierenden Vorstellungsgruppen machen den Charakter der Persönlichkeit aus.

Herbarts Psychologie hat ihre grofse Bedeutung dadurch, dafs sie von den einzelnen Elementen (Empfindungen und Vorstellungen) als der Grundlage aller seelischen Erscheinungen ausgeht. Somit schlägt er den zuerst von Hume und Hartley

betretenen Weg ein, der wenige Jahre nach dem Erscheinen der großen Psychologie Herbarts in England wieder von James Mill genommen wurde. Herbart ist einer der hervorragendsten Vertreter derjenigen psychologischen Richtung, welche die Vielheit der Elemente als Grundlage des Seelenlebens und die Einheit des Bewußtseins als bloßes Produkt der Wechselwirkung dieser Elemente betrachtet. Was die Engländer Association nennen, heißt bei Herbart Assimilation (Association mittels Ähnlichkeit) und Komplexion (Association mittels Berührung). Er hat sich bleibendes Verdienst eingelegt, weil er die noch von Kant aufgestellten Seelenvermögen durch einfache Elemente ersetzte und verlangte, daß die seelischen Erscheinungen bestimmten Gesetzen gemäß aus deren Wechselwirkung erklärt würden. Durch die Werke, die von ihm selbst und von den vielen tüchtigen Psychologen seiner Schule (Drobisch, Waitz, Zimmermann, Volkmann, Nahlowsky, Steinthal, Lazarus) ausgegangen sind, hat die Psychologie große Fortschritte gemacht. Die spiritualistische Annahme einer Seelensubstanz steht indes mit dieser Hervorhebung der Vielheit des Seelenlebens als des Fundamentalen in sonderbarem Widerspruch. Hätte Herbart die Psychologie, statt sie auf die Metaphysik zu begründen, ausschließlich auf die Erfahrung begründet, so würde er an der Thatsache, daß es im Bewußtsein keine zusammenhangslose Vielheit gibt, einen wesentlichen Beitrag zur Charakteristik des Bewußtseinslebens gefunden haben, und er hätte es sich wohl zur Aufgabe gemacht, zu zeigen, wie dieses charakteristische Merkmal (das Bewußtsein als zusammenfassende Thätigkeit) sich in den psychologischen Gesetzen im einzelnen an den Tag legt. Nun endet er in einer psychologischen Atomistik und gerät in Streit mit der Erfahrung, weil er jeder einzelnen Vorstellung die Neigung zum ewigen Bestehen beilegt[68]). — Und die Elemente, durch deren Zusammenwirken er alles im Bewußtsein erklären will, sind nur Erkenntniselemente. Das Gefühl und der Wille sollen nur Produkte von Vorstellungsbeziehungen sein. Das Gefühl entsteht, wenn eine Vorstellung von andern Vorstellungen geklemmt wird, so daß sie sich nicht frei zu regen vermag, und der Trieb entsteht, wenn eine Vorstellung sich wider

Hindernisse emporarbeitet und hierdurch andre Vorstellungen immer mehr nach sich selbst bestimmt, indem sie dieselben teils erweckt, teils zurückdrängt. Psychologische Beobachtung gibt keine Bestätigung dieser Lehre Herbarts, daſs das Gefühl und das Wollen im Vergleich mit der Erkenntnis stets abgeleitet sein sollten.

Sicherlich lieſs Herbart sich durch sein Bemühen leiten, die Psychologie zur exakten Wissenschaft zu machen, sowohl wenn er von der Vielheit der Elemente als Grundlage, der Einheit des Bewuſstseins als bloſsem Produkt ausging, als auch wenn er das Gefühl und das Wollen nur als Resultanten streitender Vorstellungen auffaſste. Wie der Titel seines psychologischen Hauptwerkes zeigt, will er die Psychologie nicht nur auf die Erfahrung und die Metaphysik, sondern auch auf die Mathematik begründen. Dies findet er wegen der Thatsache möglich, daſs die Vorstellungen an Klarheit zu- und abnehmen, oder, wie er sich ausdrückt, steigen und sinken, und daſs dieses Steigen und Sinken durch das gegenseitige Verhältnis der Vorstellungen bedingt wird. Hier ist ihre gegenseitige Hemmung das Entscheidende. Herbarts mathematische Psychologie geht darauf aus, bestimmte Gesetze der gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen zu finden. Eine Schwierigkeit ist ihm hierbei nun darin enthalten, daſs die Kräfte, mit denen die einzelnen Vorstellungen sich im Bewuſstsein zu erhalten suchen, nicht ebenso wie physische Kräfte durch eine Bewegung im Raume gemessen werden können; es ist ja nur ein bildlicher Ausdruck, wenn vom Steigen und Sinken der Vorstellungen geredet wird. Es gebricht uns an einem Maſsstabe bei der psychischen Mechanik. In Ermangelung eines solchen geht Herbart von dem Grundsatze aus, daſs die Summe der Hemmung im Bewuſstsein in jedem Moment möglichst klein sei, da alle Vorstellungen sich zu erhalten bestrebt seien. Es wird dann mathematisch zu bestimmen sein, wie die Hemmung (Verdunkelung) unter die verschiedenen gleichzeitig gegebenen oder emporstrebenden Vorstellungen zu verteilen ist, wenn sie die möglichst gering sein soll. — Trotz des Interessanten dieses Gedankenganges ist es Herbart nicht gelungen, eine Übereinstimmung der Ergebnisse,

die er solchergestalt auf mathematischem Wege ableiten konnte, mit den psychischen Beobachtungen nachzuweisen, ebensowenig wie der Grundsatz, auf den er sich stützte, gültig genannt werden kann. Seine Gültigkeit beruht auf der Annahme, daſs die Vorstellungen selbständige Kräfte sein sollten. Wenn die Natur des Bewuſstseinslebens aber in zusammenfassender Thätigkeit besteht, so hat das einzelne Element keine selbständige Energie: ob es sich trotz seines Gegensatzes zu andern Elementen im Bewuſstsein erhalten kann, wird nicht auf ihm selbst allein beruhen, sondern auf der totalen Energie, über die das Bewuſstsein zu seiner zusammenfassenden Thätigkeit zu verfügen imstande ist. Je energischer die Synthese ist, um so gröſser wird die Anzahl der streitenden Vorstellungen, die sich umfassen lassen, ohne sich zu hemmen. Und dazu kommt, daſs die Vorstellungen nicht die einzigen Elemente sind. Während eines Gefühlszustandes kann eine Vorstellung weit ungehemmter bleiben, als sie nach ihrer Beziehung zu andern Vorstellungen sein sollte. — Herbarts Schule hat thatsächlich denn auch seine mathematische Psychologie fallen lassen, dieselbe wenigstens nicht weiter geführt. Selbst wenn Herbart aber mit seinem Versuch einen Irrtum begangen hat, bezeugt der Versuch selbst doch sein energisches Suchen und seine feste Überzeugung, daſs die Gesetzmäſsigkeit auf dem Gebiete der geistigen Natur nicht geringer ist als auf dem Gebiete der materiellen Natur[59]).

γ. Es gibt nach Herbart kein wissenschaftliches Prinzip, das die Erklärung der Realität und den Nachweis des Wertes in sich zu vereinen imstande wäre. Die Wissenschaft der Wertschätzung (welche Herbart Ästhetik im weitesten Sinne nennt) sei deshalb von der Wissenschaft von der Realität der Dinge durchaus getrennt zu halten. Auch wegen dieser Trennung zwischen der Theorie und der Praxis ist Herbart ein Kantianer. Er opponiert auch hier gegen die Philosophie der Romantik, deren Einheitsprinzip die Erklärung der Wirklichkeit und den Maſsstab der Schätzung zugleich enthalten sollte. Ihm selbst wird die Unterscheidung der beiden um so notwendiger, da die theoretische Wissenschaft seiner Auffassung zufolge mit der Annahme beziehungsloser Realen endet, während die

schätzenden Urteile gerade keine Realitäten, sondern Beziehungen unter Realitäten betreffen. Wenn wir etwas schön oder häfslich, lobenswert oder schändlich nennen, so haben wir Beziehungen zwischen den Eigenschaften der Dinge, oder zwischen den verschiedenen Neigungen eines einzelnen Menschen, oder zwischen den Willen verschiedener Menschen vor Augen. — Von den ästhetischen Urteilen im allgemeinen unterscheiden sich die speziell ethischen Urteile dadurch, dafs sie etwas betreffen, das sich nicht nur als eine Sache von Wert besitzen läfst, sondern das auch den unbedingten Wert der Person selbst begründet.

So wichtig es ist, die Erfahrungsbegriffe einer prüfenden Kritik zu unterwerfen, so wichtig ist es ebenfalls, die Schätzungsbegriffe, besonders die ethischen, zu prüfen. Oft fällen wir wertschätzende Urteile, ohne es zu bemerken, und deshalb können sich leicht falsche Nebenvorstellungen einschleichen; andre als rein ethische Motive können sich regen und sich mit diesen vermischen. Es kommt denn darauf an, die einfachen Grundverhältnisse, welche die Schätzung betrifft, hervorzuziehen, um zu entdecken, von welchen praktischen Ideen wir geleitet werden. Eine praktische Idee ist ein Muster, das uns bei unserm Urteil unwillkürlich vorschwebt, wenn wir das harmonische oder disharmonische Verhältnis zwischen der Überzeugung und dem Handeln eines Menschen oder zwischen den Bestrebungen mehrerer Menschen in ihrer Beziehung zu einander klar beurteilen. Zwischen dem, was ein Mensch für recht hält, und der Richtung seines wirklichen Wollens kann Disharmonie stattfinden; ein solches Verhältnis mifsbilligen wir als *der Idee der inneren Freiheit* widerstreitend. Oder die Energie, mit welcher er seiner Überzeugung zu genügen strebt, kann zu gering, und die Überzeugung selbst zu matt sein; ein solches Verhältnis mifsbilligen wir kraft *der Idee der Vollkommenheit.* Ähnlicherweise legen sich *die Ideen des Rechtes, der Billigkeit und des Wohlwollens* an den Tag in unsern Urteilen rücksichtlich des Verhältnisses zwischen verschiedenen persönlichen Willen. Diese Urteile sind aber nur dann sicher und gemeingültig, wenn die Verhältnisse rein und klar auftreten, und wenn unbefugte Interessen ferngehalten werden.

Es mufs sowohl eine individuelle als eine soziale Entwickelung stattfinden, bevor der Mensch den Standpunkt erreicht, auf welchem die praktischen Ideen die Wertschätzung bestimmen. Es handelt sich darum, hinlänglich starke Vorstellungsgruppen an diese Ideen zu knüpfen, damit sie eine Macht in der Seele werden können. Dafs Kant seinen kategorischen Imperativ auszusprechen vermochte, war ein Zeugnis von der vorgegangenen Entwickelung. Doch hatte er darin unrecht, dafs die praktischen Ideen sich stets mittels eines gewaltsamen Nötigens ankündigen sollten. Wer imstande ist, die praktischen Ideen zu gestalten und in sich wach zu erhalten, der wird auch erfahren, wie sanft ihre Herrschaft sein kann.

Herbart steht in seiner Ethik unter dem Einflusse der englischen Ethiker des 18. Jahrhunderts, besonders vielleicht unter dem des Adam Smith, dessen „unparteiischer Zuschauer" gerade solche Wertschätzungen anstellt, wie Herbart sie wünscht. Er will aber jede nähere psychologische Erklärung der ethischen Urteile fernhalten, wie er sich auch jeder praktischen Absicht und Grundlage der Schätzung enthalten will. Er will menschliche Willensverhältnisse so geschätzt wissen, wie man Musikstücke schätzt. Seine Ethik trägt ein ästhetisches Gepräge, und es ist zu wenig bei ihm zu spüren, dafs ethische Urteile, wenn sie echt und primitiv sind, aus einem Willen entspringen und durch den Gedanken an einen praktischen zu erstrebenden Zweck begründet werden. Dennoch besitzt Herbarts Ethik Interesse wegen der klaren Beschreibung und Analyse der wichtigsten Willensverhältnisse, wie auch wegen des Bestrebens, der Ethik ihre Unabhängigkeit von der Theologie zu wahren. Letzteres hat um so gröfseres Interesse, da Herbart in religiöser Beziehung nicht minder als in politischer ein konservativer Mann war. In seinem Glauben hielt er an der protestantischen Kirche fest; trotz seiner theologisierenden Religionsphilosophie schärft er aber ein, dafs der Begriff Gottes stets mittels psychologischer und ethischer Bestimmungen, die vom Menschen entlehnt sind, gedacht wird. Es kommt denn darauf an, dafs die ethischen Ideen in ihrer Reinheit und Selbständigkeit entwickelt werden, damit der Gottesbegriff der rechte werde. Herbarts theoretische Philosophie bietet der Theologie

keine Anknüpfungspunkte dar [60]), und seine Religionsphilosophie steht deshalb mit seinen sonstigen Anschauungen in ziemlich loser Verbindung. Nur merkt man eine Konsequenz seiner Psychologie, wenn er hervorhebt, wie wichtig es ist, daſs die Form und der Inhalt der religiösen Ideen diese befähigen, das Gemüt der Menschen zu erfüllen, groſse und starke (apperzipierende) Vorstellungsgruppen in demselben zu bilden.

c. Friedrich Eduard Beneke.

In einem Briefe an Herbart (22. Mai 1824) schreibt Beneke: „Unabhängig voneinander sind wir zu der Überzeugung gelangt, daſs die Psychologie, wenn sie die ihr vorliegende Aufgabe lösen solle, einer durchgreifenden Reform bedürfe“. Über die der Psychologie gestellte Aufgabe waren die beiden Forscher nicht ganz einig. Beide stellten sie ihr die Aufgabe, dasjenige, was Kant — und nach ihm Fries — die Formen nannte, als Ergebnisse seelischer Vorgänge und nicht als ursprünglich fertige Thätigkeitsarten zu erklären. Noch energischer als Herbart faſst Beneke sie als geistige Erzeugnisse auf, deren Entstehung durch gesetzlich bestimmte Entwickelungsvorgänge von der Psychologie nachzuweisen sei. Während Herbart aber die Psychologie nicht nur auf die Erfahrung, sondern auch auf die „Metaphysik“, was hier heiſst auf eine der psychologischen Untersuchung vorausgehende Untersuchung der Natur der Existenz, begründen will, behauptet Beneke, die Psychologie sei die philosophische Grundwissenschaft, da die Begriffe aller andern philosophischen Wissenschaften seelische Produkte seien, und die Psychologie selbst will er nur als Erfahrungswissenschaft behandeln. Allerdings ist es die Aufgabe der Philosophie, zu einer Weltanschauung zu führen; ihr nächster Gegenstand ist aber doch eben das Bewuſstseinsleben — teils weil dieses uns am meisten interessiert, teils weil wir diese Seite des Daseins unmittelbar kennen, während die materielle Seite uns nur mittels des Bewuſstseins bekannt ist, teils endlich weil wir — bevor wir zu den höchsten Problemen schreiten — die Kräfte des menschlichen Geistes prüfen müssen. Indem Beneke auf diese Weise die empirische Psychologie zur

Grundlage aller Philosophie macht, erinnert er an die englische Schule, und er gesteht denn auch, dafs er Lockes Schüler ist. Nur in Deutschland, sagt er, weifs man nicht, dafs die Psychologie, mithin die ganze Philosophie, auf die Erfahrung aufbaut; deshalb steht man hier im Vergleich mit andern Völkern, die sich haben von Bacon, Locke und Hume belehren lassen, in der Philosophie so weit zurück. Selbst Kant hält nicht an der empirischen Methode fest, sondern verleugnet sie, sowie er von der Kritik zur positiven Ausführung übergeht. Seine spekulativen Nachfolger haben trotz aller Geistreichheit der Philosophie nur geschadet. Sie fanden grofsen Anschlufs, weil die von Kant erweckte Begeisterung ihnen zu gute kam. Diese ganze spekulative Periode ist aber nur als kulturhistorische Erscheinung zu betrachten; diese kühnen Systeme bedürfen keiner Widerlegung, wohl aber einer geschichtlichen Erklärung.

Als Beneke sich auf diese Weise über die Philosophie, besonders die damalige Philosophie äufserte (in dem Werke *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben.* 1833), hatte er seine ersten Kämpfe gestritten und seine wichtigsten Werke herausgegeben. Während seiner Studienjahre hatten namentlich Fries (durch seinen Freund und Schüler De Wette) und Schleiermacher auf ihn gewirkt. Auch Jacobi hatte grofsen Einflufs auf ihn, weil er die Bedeutung der unmittelbaren Beobachtung behauptete; Jacobis Scheu vor der Analyse und vor Beweisen stiefs ihn jedoch zurück. 22 Jahre alt fafste er den Plan, auf eine Reform der Philosophie hinzuarbeiten, die unter den verwickelten Spekulationen litt, und in demselben Jahre (1820) habilitierte er sich an der Universität in Berlin. In einigen kleineren Abhandlungen entwickelte er seine Ansichten von der Aufgabe und der Methode der Psychologie, und als Privatdozent hielt er gut besuchte Vorlesungen. Nach dem Erscheinen seiner *Physik der Sitten* (1822), eines Gegenstückes von Kants „Metaphysik der Sitten“, wurde sein Name aber aus der Liste der Dozenten gestrichen, ohne dafs es ihm trotz wiederholter Versuche gelang, Aufschlüsse über die Gründe dieses Verfahrens zu erhalten. Nur erklärte ihm der Minister, ein Gönner Hegels,

eine Philosophie, die nicht alles aus dem Absoluten ableite, verdiene ihren Namen nicht! Beneke selbst glaubte, dafs Hegel, dem ein Schüler des Fries und des Schleiermacher an der Universität unliebsam sei, dahinter steckte. Vielleicht hat man aus dem Titel geschlossen, Beneke doziere den Materialismus, obschon er mit der „Physik" hier nur den Versuch einer natürlichen, erfahrungsmäfsigen Begründung im Sinne hatte. Das Buch selbst ist für die Geschichte der Ethik von nicht geringem Interesse, da es eine psychologische Begründung des ethischen Standpunktes befürwortet und zu zeigen sucht, dafs die ethischen Urteile durch Reflexion über die Art und Weise, wie das Gefühl durch menschliche Handlungen, sowohl die eignen als diejenigen andrer, in Bewegung gesetzt wird, zur Entwickelung kommen. Beneke behandelt die ethischen Urteile ganz ähnlich wie Schleiermacher die Glaubensdogmen, und es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dafs Beneke sich hier von Schleiermachers Vorlesungen beeinflussen liefs. Aufserdem behauptet er — im Anschlufs an Jacobi, aber in Opposition gegen Kants absolute und universelle Moral — die Bedeutung der individuellen Voraussetzungen für die Feststellung dessen, was im einzelnen Falle Recht und Pflicht ist. Und während seine deutschen Vorgänger seit Kant die ethische Wertschätzung über jegliche Rücksicht auf die Wirkungen der Handlungen hatten erheben wollen, wodurch die Ethik einen vorwiegend subjektiven Charakter erhielt, hält Beneke fest, dafs die Art und Weise, wie die Handlungen in das Wohl und Weh lebender Wesen eingreifen, für die ethische Wertschätzung bestimmend sei, selbst wenn diese sich von der juridischen unterscheide, indem sie die Gesinnung, aus welcher die Handlungen entsprängen, direkt aufs Korn nehme[61]). Obgleich Beneke eine tüchtige Schutzschrift herausgab, wurde ihm die Thätigkeit als Lehrer in Berlin untersagt. Einige Jahre lang wirkte er nun in Göttingen, und hier gab er unter dem anspruchslosen Titel *Psychologische Skizzen* sein bedeutendstes Werk heraus (1825—27). Es wurde ihm nun doch wieder ein Platz an der Berliner Universität eingeräumt, und in dürftigen Verhältnissen, ohne dafs der herrschende Hegelianismus ihm eine ordentliche Professur gestattete, entfaltete er

eine ergiebige Thätigkeit als Dozent und Schriftsteller in psychologischer, pädagogischer und ethischer Richtung. Namentlich seine pädagogischen Schriften gewannen in großsen Kreisen Eingang. Den 1. März 1854 ertrank er: wahrscheinlich hat er selbst, von langer Kränklichkeit und Mifsmut gebeugt, im Wahnsinn seinem Leben ein Ende gemacht.

Während Herbart das Bewufstseinsleben in dessen verschiedenen Formen und auf dessen verschiedenen Stufen als das mechanische Produkt einer Vielheit einzelner Elemente (durch deren Verschmelzungen, Komplexionen und gegenseitige Hemmungen) zu verstehen sucht, trägt Benekes psychologische Theorie einen mehr biologischen Charakter. Er fafst die Entwickelung des Bewufstseinslebens als das Wachstum gegebener Keime oder Anlagen auf, welche er die *Urvermögen* nennt (nämlich die Vermögen der Empfindung und der Bewegung); nach Herbart ist dagegen die Seele eine tabula rasa, bis andre Reale, indem sie zu ihr in Beziehung treten, ihre Selbsterhaltung erregen. Die Urvermögen sind mit Drang und Streben verbunden. Unwillkürlich suchen sie die äufsern Reize auf, die sie zu völliger Entfaltung zu bringen imstande sind. Und unter dem Einflusse der äufsern Erfahrungen bilden sich stets neue Vermögen, indem die früheren Reize nicht gänzlich verschwinden, sondern Spuren oder Dispositionen hinterlassen, die bei späteren Reizen mitbestimmend sind. Deswegen findet zwischen dem Bewufsten und dem Unbewufsten fortwährende Wechselwirkung statt. Durch den Begriff „Vermögen" will Beneke gerade nur die unbewufsten innern Bedingungen ausdrücken, welche von Anfang an und später auf jeder Stufe mit den äufsern Erfahrungen zusammenwirken. Allerdings sind wir nicht imstande, das von den äufsern Erfahrungen Herrührende deutlich von dem auszusondern, was den innern Bedingungen zu verdanken ist; das unablässige Zusammenwirken des Innern und des Äufsern ist aber keinem Zweifel unterworfen. Das ganze Verhältnis zwischen dem Bewufsten und dem Unbewufsten wird von Beneke zum Gegenstand einer interessanten Untersuchung gemacht. Unter andern psychologischen Erscheinungen, die in seinem

reichhaltigen Hauptwerke (dessen wichtigsten Inhalt er später in seinem *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.* 1833. verkürzt darstellte) zur Erörterung kommen, sind zu nennen die Bedeutung des Kontrastverhältnisses für die Gefühle und die Neigung seelischer Elemente, ihr Gepräge über den ganzen seelischen Zustand zu verbreiten (Ausgleichung nennt Beneke diesen Vorgang, der vielleicht schicklicher Expansion zu nennen wäre). Wenn so viele Elemente und Gesetze für die Entwickelung des Bewufstseinslebens bestimmend sind, ist es kein Wunder, dafs die höheren Stufen von den niederen dermafsen verschieden sein können, dafs sie sich scheinbar gar nicht aus letzteren erklären lassen. Ebensowenig aber wie man im Keime eines Kirschbaumes eine Andeutung der Kirschen zu sehen vermag, die erst als Früchte des entwickelten Baumes zum Vorschein kommen, ebensowenig lassen sich in den niederen Formen des Seelenlebens die höheren präformiert finden. Die Formen des höheren Seelenlebens sind weder angeboren, noch von aufsen in die Seele gelangt, sondern entstehen während der Entwickelung der Seele deren eigentümlichen Gesetzen gemäfs. — Benekes Psychologie könnte eine monographische Behandlung verdienen, die ihr Verhältnis sowohl zur älteren Psychologie (namentlich Hume und Tetens) als auch zu der der jüngsten Zeit untersuchte.

Den biologischen Charakter seiner Psychologie hat Beneke indes nicht immer ganz klar vor Augen, wie er ihn auch nicht fortwährend festhält. In seinem grofsen Eifer für die Verfechtung des psychologischen Forschens gegen die spekulative Philosophie preist er die innere Erfahrung nicht nur auf Kosten des abstrakten Denkens, sondern auch auf Kosten der äufsern Erfahrung, indem er behauptet, jene sei weit klarer und genauer als diese, was sich namentlich dadurch erweise, dafs wir hier imstande seien, die einzelnen Elemente in ihrem Zusammenwirken zu verfolgen. Dies scheint aber vorauszusetzen, dafs die seelischen Erzeugnisse in ihrem Entstehen aus den Elementen ganz durchschaulich wären, was mit dem Qualitätsunterschiede der Elemente und der Erzeugnisse, den Beneke sonst so richtig hervorhebt, im Widerspruch

steht. „Man vergesse nicht," sagt er (Skizzen II, S. 329), „dafs doch auch die Zusammenbildung etwas ist, und dafs das Produkt, enthält es auch nichts mehr in sich, als die Summe seiner Faktoren, doch eben als Summe und ein organisch ineinander gebildetes Ganze, nicht nur von jedem einzelnen dieser Faktoren, sondern auch von einer blofsen Aneinanderreihung derselben verschieden ist." Bei jeder solchen organischen Zusammenbildung (z. B. beim Entstehen eines neuen Vermögens) mufs es immer etwas geben, das der Selbstbeobachtung nicht durchschaulich ist, wie denn ja überall in der Natur die Entstehung neuer Qualitäten die gröfsten Probleme darbietet. Und auf dem Gebiete der äufsern Natur vermag man weit klarer als auf dem der innern Natur diejenigen Bedingungen nachzuweisen, unter welchen neue Qualitäten entstehen.

Wenn Beneke also die Vollkommenheit der Psychologie als Wissenschaft (oder doch deren Aussichten auf Vollkommenheit) irrig überschätzt hat, kommt dies gewifs auch daher, dafs er derselben die grofse Bedeutung einer philosophischen Grundwissenschaft beilegt. Von der psychologischen Betrachtung aus orientieren wir uns im Dasein. Die Prinzipien der Naturphilosophie werden der Psychologie entnommen: indem wir in unsrer innern Erfahrung Gelegenheit haben, einen Teil des Daseins, *wie es an sich ist*, kennen zu lernen, fassen wir ganz natürlich denjenigen Teil des Daseins, den wir nur als äufseres, objektives Sein kennen (die materielle Natur), *in Analogie mit uns* selbst auf. Die Formen und Gesetze der seelischen Welt übertragen wir daher auf dem Wege der Analogie auf die materielle Natur. Die solchergestalt von Beneke gelehrte Naturphilosophie unterscheidet sich von derjenigen Schellings dadurch, dafs sie sich ihres hypothetischen Charakters bewufst ist und nur eine Analogie, nicht aber, wie Schelling wollte, die Identität des Seelischen und des Körperlichen annimmt. Und während Schelling glaubte, diese auf Analogie begründete idealistische Auslegung an die Stelle der mechanischen Naturauffassung setzen zu können, welche er als einen Irrtum betrachtete, hält Beneke an der Berechtigung und Notwendigkeit einer durchgeführten materiellen Erklärung

aller materiellen Naturerscheinungen fest. So läfst er z. B. den Versuchen, eine rein physiologisch-anatomische Erklärung der Erscheinungen bei Geisteskrankheiten zu geben, seine Anerkennung zu teil werden, wiesehr er auch die Bedeutung der psychischen Symptome hervorhebt. In dieser Beziehung tritt er Spinozas Auffassung bei (siehe besonders sein Werk *Das Verhältnis von Seele und Leib.* 1826, S. 219 u. f.; 243 u. f.), wenngleich andre Äufserungen zunächst auf eine Auffassung hindeuten, welche derjenigen Herbarts verwandt ist, indem sie darauf ausgehen, dafs die Schwierigkeiten einer Wechselwirkung der beiden ungleichartigen Elemente wegfallen, wenn man sich dieselbe als zwischen der Seele und dem der Seele analogen Wesen, das den materiellen Elementen zu Grunde liegt, stattfindend denkt. Zur Klarheit über die hier anzustellende Wahl ist Beneke nicht gelangt[62]). — Wie der Analogieschlufs uns in der Naturphilosophie dazu führt, alle materiellen Wesen als Glieder einer von unserm eignen Standpunkte im Dasein aus absteigenden Reihe aufzufassen, so führt er uns in der Religionsphilosophie dazu, dafs wir uns Vorstellungen von höheren, uns ähnlichen Wesen machen. Alle Religion und alle Religionswissenschaft, wie verfeinert und spiritualisiert letztere auch sein mag, sind weiter nichts als Anthropomorphismus. Und da der Abstand zwischen Gott und dem Menschen wahrscheinlich viel gröfser ist als der zwischen dem Menschen und dem Wurm, — da es uns überdies in der Religionsphilosophie an einem solchen Anhaltspunkte gebricht, wie die Naturphilosophie an der mechanischen Naturwissenschaft besitzt, — so sind die religiösen Vorstellungen der Gegenstand des Glaubens, und die wesentliche Aufgabe der Religionsphilosophie wird es nun, teils die psychologische Entwickelung der von der Religion benutzten Vorstellungen zu untersuchen, teils eben das geistige Bedürfnis, das in der Religion seine Befriedigung sucht, zu ergründen. In folgender Äufserung tritt Benekes Auffassung der Religionsphilosophie als angewandter Psychologie klar und interessant hervor: „Nicht mehr nach einer vorgefafsten, eng beschränkten Norm will die Religionsphilosophie die geschichtlich aufgefafsten religiösen Dogmen zwängen und beschneiden; sondern indem sie alle Gestalten, in welchen sich

das Übersinnliche dem menschlichen Gemüte offenbart und offenbart hat, nachzukonstruieren und aus den tiefsten Gründen der Selbsterkenntnis abzuleiten und zu deuten unternimmt, bringt sie dieselben, alle anerkennend, und doch zugleich alle einer scharfen Prüfung unterwerfend, in den organischen Zusammenhang, in welchem sie, vom ersten Anfange der menschlichen Kultur her bis auf unsre Zeiten, allmählich sich hervorgebildet haben. Auch hier also ist es wieder die Psychologie, welcher die, für den ersten Anblick verwirrende und in Dunkel gehüllte Mannigfaltigkeit zu entwirren und zu erleuchten als Aufgabe gestellt ist." (Die Philosophie etc. S. 27.)

Sowohl als Psycholog und Naturphilosoph (Kosmolog) als auch als Ethiker und Religionsphilosoph[63]) steht der einst verkannte Forscher als Vorläufer von Gedanken da, die in der folgenden Generation einen fruchtbareren Erdboden fanden, als denjenigen, den das romantisch-spekulative Zeitalter Deutschlands ihm gewährt hatte.

D. Übergang aus der romantischen Spekulation in den Positivismus oder in den positiven Glauben.

a. Kritik der Hegelschen Philosophie und Auflösung der Hegelschen Schule.

Die philosophische Situation in Deutschland war bei Hegels Tode (1831) die, dafs eine spekulative, von hervorragenden Denkern gegründete Schule entschieden die Oberherrschaft gewonnen hatte, während die Opposition von seiten der kritischen Philosophie und der Spezialforschung sich nur in kleineren Kreisen regte. Es wurde daher ein Ereignis von grofser Bedeutung, dafs sich im Schofse der spekulativen Philosophie eine Opposition gegen den Abschlufs erhob, den das Denken der Romantik in Hegels System gefunden hatte. Es kamen Denker, welche die Spekulation nicht aufgeben wollten, in Hegel aber nicht die Vollendung sahen; sie stellten sich die Aufgabe, Hegels Grundgedanken beizubehalten, ihn selbst aber mit seinem ganzen System in einer höheren Einheit aufgehen zu lassen, ihn folglich so zu behandeln, wie er die vorher-

gehenden Philosophen behandelt hatte. Und das Supplement, dessen das Hegelsche System vermeintlich bedurfte, wurde teils der Sphäre der Erfahrung, teils der des positiven Glaubens entnommen. So kündigte Schelling, der sich, solange Hegel lebte, zurückgehalten hatte, jetzt eine neue Philosophie an, welche die Spekulation in ein harmonisches Verhältnis sowohl zur Empirie als zur Religion bringen sollte. Von Friedrich Wilhelm IV wurde er nach Berlin berufen, um dem Hegelianismus entgegenzuarbeiten, und hier führte er in seinen Vorlesungen aus, dafs auf rein rationellem Wege nur eine Erkenntnis der allgemeinen Möglichkeiten und Gesetze zu erreichen sei, während die Erkenntnis des Wirklichen, das stets einfach und individuell sei, einen Willensakt erfordre, der aus dem persönlichen Bedürfnisse entspringe, welches sich nicht mit Möglichkeiten und allgemeinen Gesetzen begnügen könne. Den Übergang aus jener rationalen Philosophie in diese auf Glauben und Willen begründete Erkenntnis nannte Schelling einen Übergang aus negativer in positive Philosophie. Nur die positive Philosophie könne Gottes Persönlichkeit behaupten, — das Hauptproblem, mit welchem Schelling sich seit 1809 beschäftigte, und welches nun dasjenige Problem wurde, um das sich während der ersten Jahrzehnte nach Hegels Tode das Interesse sammelte. In Hegels Religionsphilosophie sollte ja seiner Meinung nach eine Versöhnung des Denkens mit dem Glauben erreicht worden sein. Bald nach seinem Tode wurde es aber ein Streitpunkt, inwiefern sich sagen liefse, Hegels Philosophie habe zur Annahme eines persönlichen Gottes und einer persönlichen Unsterblichkeit geführt[64]). Schelling und die ihm nahestehenden Denker, besonders C. H. Weifse und der jüngere Fichte behaupteten, Hegels System sei Pantheismus, versuchten aber, auf dem Wege des Denkens einen Theismus aufzubauen, der den Pantheismus nicht verleugnen, sondern ihn in einer höheren Potenz in sich aufnehmen sollte. Sie suchten zu zeigen, dafs alle Grundgedanken sich zuletzt in der Idee der Persönlichkeit sammelten, und dafs diese Idee als Ausdruck der höchsten Wirklichkeit dastehen müsse, wie sie ebenfalls (durch weitere Ausführung dessen, was Schelling 1809 in seiner Abhandlung

über die Freiheit geäufsert hatte) die Möglichkeit darzuthun suchten, einem unendlichen Wesen den Charakter der Persönlichkeit beizulegen. Eigentlich müssen sie aber alle eingestehen, dafs der Theismus sich nicht wissenschaftlich begründen läfst. Schellings Übergang aus negativer in positive Philosophie war in der That ein Übergang aus dem Denken in den Glauben. Der jüngere Fichte, in dem die Tendenz stärker ist als das Denkerinteresse, kehrt zu dem ein für allemal fertigen Gott der populären Theologie zurück. Weifse, der scharfsinnigste und zugleich der tiefsinnigste dieser Denker, geht auf Schleiermacher zurück, dessen Religionsphilosophie er auf interessante Weise weiter ausführt, indem er den engen Zusammenhang des religiösen Gefühls mit den ethischen Zwecken und Aufgaben behauptet. In seinem kühnen religiösen Denken nimmt er resolut die Konsequenz, dafs ein Gott, der Persönlichkeit besitzen soll, auch im Laufe der Zeit der Entwickelung unterworfen sein mufs, und er betont den realen Kausalzusammenhang als Träger und Rahmen alles idealen Inhalts des Daseins. Das Programm des spekulativen Theismus, das auf wissenschaftliche Begründung von der Annahme eines persönlichen Gottes lautet, mufs aber auch bei ihm thatsächlich einer Berufung auf das persönliche Gefühl als die einzige Kraft, die hier ans Ziel führen kann, den Platz weichen.

In ähnlicher Richtung wie der spekulative Theismus gingen die religionsphilosophischen Anschauungen, welche von Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) entwickelt wurden, und welche — zusammen mit seinen rechtsphilosophischen Ideen — in der am meisten zugänglichen Form schon im *Urbild der Menschheit* (Dresden 1811) dargestellt wurden. Krause liebt aber nicht den Ausdruck „Persönlichkeit“ und will ihn von Gott nicht gebrauchen. Er bezeichnet seine Auffassung als *Panentheismus,* weil sie behauptet, dafs Gott als das absolute Wesen die Welt in sich hat, ohne doch in der Welt aufzugehen. Die Philosophie Krauses, welche die Unklarheit der Mystik, aber zugleich die edlen Eigenschaften der Mystik darbietet, bekam besondere Bedeutung für die Rechtsphilosophie, indem er die Idee der Menschheit als ein orga-

nisches Ganze und als Abbild des göttlichen Urwesens betont, und indem er das Recht als die Form der Lebensentwickelung dieses Ganzen betrachtet. Dieser Gesichtspunkt ermöglichte eine auf einmal idealistische und reformatorische Auffassung, welche einen charakteristischen Gegensatz zu der konservativen Rechtslehre Hegels bildete, und welche von nicht geringer Bedeutung für die Entwickelung freier und humaner Ideen gewesen ist. Durch die Arbeiten seiner Schüler, besonders diejenigen Heinrich Ahrens' (1808—1874), bekamen die Anschauungen Krauses Einflufsauf gröfsere Kreise, auch aufserhalb Deutschlands (in Belgien und Spanien). Aber für die weitere Entwickelung der Religionsphilosophie wurden die Ideen Schellings und Hegels und die Konsequenzen dieser Ideen entscheidend. —

In Hegels eigner Schule veranlafste die Schärfung des religionsphilosophischen Problems eine Spaltung. Einige Hegelianer meinten, die Philosophie des Meisters stimme, recht verstanden, mit dem gewöhnlichen Glauben und mit der Kirchenlehre überein. Andre Hegelianer erklärten, konsequent müsse sie in unversöhnlichen Streit mit diesen geraten. Straufs, selbst der letzteren Gruppe angehörend, verglich diesen Gegensatz mit dem der Rechten und der Linken parlamentarischer Versammlungen, und bald wurde es allgemein, von der Hegelschen Rechten und der Hegelschen Linken zu reden. Die Anhänger der letzteren wurden häufig auch die Junghegelianer genannt. Die hervorragendsten Männer der Rechten waren Göschel, Rosenkranz und J. E. Erdmann. Die Linke, die für die Entwickelung des Denkens unbedingt gröfsere Bedeutung erhielt, wird auf dem religionsphilosophischen Gebiete von David Friedrich Straufs und Ludwig Feuerbach, auf dem rechts- und sozialphilosophischen Gebiete von Arnold Ruge und später von Karl Marx und Ferdinand Lassalle vertreten.

Unter allen diesen Denkern steht Feuerbach in erster Linie. Der Übergang aus Romantik in Positivismus, aus spekulativem Denken in eine auf wissenschaftliche Erfahrung gestützte Lebens- und Weltanschauung geschieht im Entwickelungsgange dieses energischen Mannes auf äufserst charakteristische

Weise. In diesem Entwickelungsgang ist eine ganze Kritik der Philosophie der Romantik enthalten, und zugleich erscheint er als Typus mancher persönlichen Lebensentwickelung vom Glauben der Kindheit bis zu der auf Nachdenken und Erfahrung begründeten Überzeugung des gereiften Mannes. Straufs stellte in seinem *Leben Jesu* (1835) das religiöse Problem aufs neue in dessen ganzer Schärfe auf, aber Feuerbach leistete einen der wichtigsten Beiträge, die während der folgenden Jahrzehnte zur Beleuchtung dieses Problems dienten.

Es war indes nicht ausschliefslich das religiöse Problem, das während der 30er und 40er Jahre der philosophischen Arbeit Beschäftigung gab. Eine erkenntnistheoretische Erörterung von grofsem Werte für die damalige Zeit, nicht zum mindesten wegen ihrer Kritik der spekulativen Methode, wurde von Adolph Trendelenburg in seinen *Logischen Untersuchungen* (1840) angestellt. Trendelenburg legt grofses Gewicht darauf, dafs die philosophischen Probleme auf dem Boden der Erfahrung entstehen. Das Nachsinnen über das von der empirischen Erkenntnis Gegebene führt nach ihm zur Philosophie. Das Erkenntnisproblem sucht er dadurch zu lösen, dafs er die Bewegung als eine dem Denken und dem Sein gemeinschaftliche Bestimmung nachweist: die Bewegung des Denkens in der Anschauung und der Konstruktion hat ihre Parallele an der Bewegung, auf welche sich alle materiellen Erscheinungen zurückführen lassen. Und wenn die Bewegung des Willens durch den Gedanken an einen Zweck bestimmt wird, findet Trendelenburg auch etwas dem Analoges in der materiellen Natur, indem er es für unmöglich hält, die organischen Erscheinungen zu verstehen, ohne dem Begriffe des Zweckes Gültigkeit in der Naturerkenntnis beizulegen; von der Unzulänglichkeit einer rein mechanischen Naturauffassung ist er lebhaft überzeugt, wie fern er auch der spekulativen Naturphilosophie steht. Er hebt die Endlichkeit und Begrenztheit unsrer Erkenntnis hervor, und mit Kant hält er es für unmöglich, unsern Grundbegriffen eine solche Erweiterung zu geben, dafs sie sich auf das Absolute anwenden liefsen. Das Vermögen unsers Denkens besteht darin, die gedämpften und im Farbenspiel gebrochenen Strahlen zu erschauen; darum

verleugnet es aber doch nicht das reine Licht, von dem sie herrühren. — Aufser dieser erkenntnistheoretischen Schrift hat Trendelenburg ein rechtsphilosophisches Werk von grofsem Werte herausgegeben (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* 1860)[65]. Und endlich wirkte er als hervorragender Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. Hier traf er in seinen Bestrebungen mit Hegels Schülern zusammen, denen wir eine Reihe grofser, zum Teil monumentaler Werke über verschiedene Perioden der Geschichte der Philosophie verdanken. Besonders sind hier Eduard Zeller und J. E. Erdmann und aus jüngerer Zeit Kuno Fischer zu nennen. Während des Kampfes der Systeme machte sich ganz natürlich das Bedürfnis einer historischen und vergleichenden Orientierung fühlbar, und die Geschichte der Philosophie als besondere Disziplin entstand eigentlich erst während dieser Periode.

b. David Friedrich Straufs und das religiöse Problem.

Schon als junger Student hatte Straufs (der 1808 in Ludwigsburg geboren war und in Tübingen Theologie und Philosophie studierte) die Frage aufgeworfen, ob die historischen Bestandteile der Bibel, namentlich der Evangelien, mit zu dem gehörten, was für Hegel der ewige Gedankeninhalt der Religion war, oder ob sie nur zu der Vorstellungsform zu rechnen seien, unter welcher dieser Inhalt sich dem populären Bewufstsein darstelle. In seinem *Leben Jesu* (1835) suchte er später darzuthun, dafs in der evangelischen Geschichte weder Geschichte noch bewufste Erdichtung vorliege (mit welchem Dilemma die orthodoxen Theologen zu operieren pflegen), sondern Mythus, das heifst: unbewufste Dichtung, deren Motive teils die das Zeitalter und das Volk beseelenden religiösen Ideen (vorzüglich die Messiasidee) seien, teils der gewaltige Eindruck, den der Stifter des Christentums auf seine Jünger gemacht hatte. Was die Evangelien uns geben, ist deswegen — wie Straufs sich später ausdrückte — nicht „der Jesus der Geschichte", sondern „der Christus des Glaubens". Als rein

historische Person ist Jesus uns eigentlich durchaus unbekannt; nur der „Christus des Glaubens“ ist ein Wesen mit bestimmten Zügen. In einer Abhandlung am Schlusse des „Lebens Jesu“ wird entwickelt, dafs die Idee des Gottmenschen auf kein einzelnes Individuum zur Anwendung kommen kann, dafs dagegen nur das gesamte, in einer Unendlichkeit von Individuen auftretende menschliche Geschlecht durch sein fortwährendes Leiden, Streben und Arbeiten das Göttliche zu verwirklichen vermag. Was die Kirchenlehre über Christus aussagt, kann seine Gültigkeit behalten, wenn es auf die Menschheit übertragen wird. In einem späteren Werke (*Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt.* 1840—41) zeigte Straufs, dafs die Versöhnung des Christentums mit der Philosophie, welche Hegel herbeigeführt zu haben glaubte, nur dadurch möglich war, dafs das Christentum als Monismus (Einheitslehre) aufgefafst wurde, während es in der That doch ein entschiedener Dualismus ist. Nur in einem einzigen Individuum ist ja im Christentum die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen verwirklicht — alle andern Individuen bleiben aufser dieser Einheit! Und in jenem einzelnen Individuum wird die Einheit von Gott und Mensch nur in der Form des Leidens und durch das Eingreifen übernatürlicher Kräfte möglich! Von mehreren Seiten tritt also gerade im Christentum der Gegensatz der beiden Welten, der göttlichen und der menschlichen hervor. Ja, das Urchristentum gibt es sogar auf, die göttliche Welt die menschliche durchdringen zu lassen, und lebt in der Erwartung, dafs erstere in naher Zukunft letztere auf übernatürliche Weise sprengen wird! — Die Konsequenz wird für Straufs ein scharfer Gegensatz zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen und ein energischer Protest gegen alle Versuche einer Versöhnung.

Es ist Straufs' Verdienst um das religiöse Problem, dafs er den Begriff des Mythus oder der unbewufsten Dichtung gegen das gewöhnliche Dilemma: Geschichte oder bewufste Erdichtung zur Geltung bringt. Dieser Begriff drückt unzweideutig aus, was mehr akkommodierend durch den von Kant, Herder und deren Nachfolgern gebrauchten Ausdruck: Symbol

bezeichnet wurde. Und zugleich besitzt er den Vorteil, dafs er die bestimmte Aufgabe stellt, nachzuweisen, weshalb eben diese Bilder entstanden; er hat einen mehr historischen Anklang als der Ausdruck Symbol. Straufs liefs sich nicht näher auf die Frage ein, welche seelischen Kräfte und Triebe zu den grofsen Bildern und Symbolen führten, die durch die Völkerreligionen das Eigentum der Gattung geworden sind, — was den ganzen, Ideale bildenden Prozefs in Bewegung setzt. Später hat er anerkannt, dafs Feuerbach diese Frage auf entscheidende Weise beantwortet hat.

Es war Straufs' Gedanke gewesen, eine freie, kritische Theologie zu begründen. Seine ketzerischen Ansichten bewirkten indes, dafs er keinen theologischen Lehrstuhl erhalten konnte. Er lebte deshalb als Privatmann, lange Zeit hindurch mit litteratur- und personalhistorischen Studien beschäftigt. So schrieb er interessante Bücher über Ulrich v. Hutten, Voltaire u. a. Gegen Ende seines Lebens kehrte er zum religionsphilosophischen Denken zurück, indem er in der Schrift: *Der alte und der neue Glaube* (1872) zeigen wollte, wie das religiöse Problem sich stellte — nicht nur wenn, wie in seinen früheren Werken, die Konsequenzen der spekulativen Philosophie gezogen würden, — sondern auch, wenn die Konsequenzen der modernen Naturwissenschaft gezogen würden. Er hatte sich hier eine Aufgabe gestellt, der er nicht gewachsen war. Er war mehr ein Gelehrter als ein Denker, und mehr ein Künstler als ein Gelehrter. Das Buch ist mit glänzender Klarheit des Stils geschrieben, es fehlt ihm aber an Tiefe und Innigkeit der Auffassung des Religiösen und an Konsequenz des Standpunktes, den es gegen den Materialismus zu behaupten sucht. In ästhetischer Lebensbetrachtung, namentlich in der Musik, fand er ein Surrogat des religiösen Kultus, ein Zeugnis, wie wenig er alle Seiten des religiösen Problems durchgedacht hatte. Nach schwerer und schmerzvoller Krankheit, die er mit der gröfsten Sänfte und Charakterstärke ertrug, starb er im Jahre 1874.

c. Ludwig Feuerbachs Religionspsychologie und Ethik.

Dieser energische und reich ausgestattete Denker ist ein schönes Beispiel, wie der persönliche Kern, obschon unter höchst verschiedenen Formen auftretend, dennoch wesentlich derselbe bleiben kann. Auf allen seinen wechselnden Standpunkten war ein und dasselbe Interesse sein Motiv. Von frühester Jugend an fühlte er einen Drang nach reichem und positivem menschlichem Leben, nach seelenvoller Befriedigung, nach Beschäftigung mit denjenigen Fragen, deren Beantwortung für den Wert, welchen das Leben für den Menschen hat, entscheidend ist, und deren Beantwortung dem Menschen deswegen auch Gewissenssache ist. Dieser Drang war es auch, der ihn — wie er später in einer Selbstcharakteristik geäufsert hat — anfangs der Theologie und darauf der Philosophie entgegenführte und ihn in der Philosophie wieder von der spekulativen Philosophie bis zu einem Standpunkte leitete, welcher fast mit demjenigen zusammentrifft, den der französische Philosoph Auguste Comte unter dem Namen des Positivismus schon früher begründet hatte. Ihm war das Denken stets dem Leben dienstbar. Er betrachtete sich selbst als einen positiven Denker, dessen Kritik und Polemik (die in den Augen seiner Zeitgenossen bei ihm das Hervortretendste waren) nur Mittel sein sollten, um die Hülsen der Religion von deren Kern zu trennen. Er wollte bis zu dem lebhaften menschlichen Bedürfnisse vordringen, das den Hintergrund der religiösen Vorstellungen bildet, und deshalb richtete er eine so scharfe Kritik gegen diese. Weit entfernt, dafs ihm das Wesen des Menschen im Denken aufgeht, schreibt er im Gegenteil von sich selbst (als man ihn aufforderte, seine Selbstbiographie zu verfassen): „Es ist mir unmöglich, auszusprechen, was mich am tiefsten bewegt, wie viel mehr zu schreiben, mein Inneres dem indiskreten Publikum preiszugeben.“ Und an einer andern Stelle hat er ausgesprochen, dafs unsre Gedanken, durch welche wir uns unser Wesen zum Bewufstsein zu bringen suchen, gegen unser Wesen selbst weit zurückstehen. Diese Inkommensurabilität des Denkens und der Persönlichkeit ist

wohl zu beachten, wenn man diesen stets gärenden und suchenden, „unzufriedenen“ Geist verstehen will[66]).

Ludwig Feuerbach wurde 1804 aus einer hochbegabten Familie in Landshut geboren. Sein Vater war der berühmte Rechtsgelehrte Anselm v. Feuerbach, und mehrere seiner Brüder werden in der Kunst und der Wissenschaft mit Ruhm genannt. In Heidelberg studierte er Theologie, ging aber bald zur Philosophie über, die er unter Hegel in Berlin studierte. Den Zwiespalt seines Innern, den er nicht durch die Theologie hatte heben können, beendigte nun Hegels Philosophie, und er betrachtete Hegel, der ihn zum Philosophen gemacht hatte, als seinen zweiten Vater. Einige Jahre lang wirkte er als Dozent zu Erlangen, zog sich dann aber zurück. Teils scheint es ihm an Geschicklichkeit der mündlichen Darstellung gefehlt zu haben, teils wurde ihm von theologischer Seite entgegengearbeitet, da es sich nicht verheimlichen liefs, dafs er der Verfasser der radikalen Schrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) war. Er zog sich nun aufs Land zurück und schlug seine Wohnung in Bruckberg auf, in einer Fabrik, an welcher er mit der Mitgift seiner Gattin beteiligt war, und hier entfaltete er eine reiche Schriftstellerthätigkeit. In einer Reihe vorzüglicher Schriften behandelte er Gegenstände aus der Geschichte der neueren Philosophie. Unter diesen ist besonders sein *Pierre Bayle* bemerkenswert, in welcher der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie stark betont und die Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie behauptet wird. Schon hier läfst sich sein definitiver religionsphilosophischer Standpunkt deutlich erblicken, obschon dieser erst in seinem Hauptwerke: *Wesen des Christentums* (1841) klar und entschieden hervortritt. Während Straufs sich ebenso wie Hegel wesentlich mit dem Inhalt der Dogmen beschäftigte, sucht Feuerbach die Quelle der Dogmen in den menschlichen Gefühlen und Trieben, der Furcht und der Hoffnung, der Sehnsucht und dem Wunsche zu erforschen. Seine Aufgabe ist nicht die unmögliche, den Inhalt der Dogmen in wissenschaftliche Begriffe zu formulieren, sondern ihren Ursprung psychologisch zu verstehen. Von den offiziellen Urkunden der Religion geht er auf das geistige und innige Leben zurück,

das durch sie zum Ausdruck gelangte. Und so kritisch er gegen die Dogmen ist, so sympathisch verhält er sich gegen die Quelle, aus welcher sie herrühren. Hierauf beruht der grofse Unterschied zwischen der Weise, wie er und wie Voltaire sich zur Religion verhält. Feuerbach geht in der Kritik und der Negation viel weiter als der französische Freidenker — hat aber doch viel mehr Verständnis und Anerkennung für die innern Motive der Religion als Voltaire mit seinem Dilemma: Verrücktheit oder Spitzbüberei! Die Studien und Erfahrungen der seitdem verflossenen Zeit waren nicht vergeblich gewesen. Zwischen den Freidenkern des 18. und denen des 19. Jahrhunderts (wenn man die wirklich denkenden Freidenker ins Auge fafst) besteht ein grofser und charakteristischer Unterschied. Feuerbachs Streben in der Religionsphilosophie ging (wie fast gleichzeitig Lyells Streben in der Geologie) darauf aus, die Gestaltungen der Vorzeit aus denjenigen Kräften zu verstehen, die noch heutzutage thätig sind. Seinem bekannten Satze, dafs alle Theologie Psychologie ist, liegt das sogenannte Aktualitätsprinzip zu Grunde. — An grofsartiger Anlage, an Tiefe und Energie kann sich kein anderes unter Feuerbachs Werken mit dem „Wesen des Christentums" messen, obgleich sowohl er selbst als seine Freunde die 1857 erschienene *Theogonie* höher stellten.

Der Bruch mit der spekulativen Philosophie, der mit Bezug auf die Auffassung der Religion in Feuerbach zur Vollführung gekommen war, erhielt für seine gesamte philosophische Auffassung Konsequenzen. In den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) gibt er das Programm einer neuen Philosophie, in welchem — in merkwürdiger Übereinstimmung mit Äufserungen in Schellings „positiver Philosophie" — behauptet wird, nur das Einzelne sei wirklich, und dieses Wirkliche sei unaussprechlich, dem Gedanken undurchdringlich und deshalb nur durch Leidenschaft zu erfassen. Die Wirklichkeit sei kein theoretisches Anliegen, sondern „eine Frage auf Tod und Leben". Der Gegenstand der neuen Philosophie sei nicht, was über die Erfahrung hinaus liege, sondern eben der Mensch mit der Natur zur Grundlage. — Später entwickelte er in der Schrift *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* (1866) seine

Ansichten von dem Geistigen und dem Materiellen; diese Schrift nimmt in seiner Produktion eine ähnliche Stellung ein wie „Der alte und der neue Glaube“ in Straufs' Schriftstellerthätigkeit. Während seiner letzten durch Nahrungssorgen und Krankheit verkümmerten Jahre beschäftigte er sich mit einer Ethik; interessante Fragmente dieses Werkes wurden nach seinem (1872 eingetroffenen) Tode von Grün herausgegeben.

Schon im „Pierre Bayle“ hatte Feuerbach eine „analytisch-genetische“ Philosophie verlangt, und ein etwas ausführlicheres Programm hatte er in den „Grundsätzen“ gegeben. Über ein allgemeines Verlangen in dieser Richtung kam er aber weder hier noch in seinen späteren Schriften hinaus. Er läfst sich nirgends auf erkenntnistheoretische Untersuchungen ein, und sogar wo er als Erzrealist auftritt, behält sein Gedankengang etwas Dogmatisches und Mystisches. Und er hatte keine Ahnung davon, dafs die von ihm gestellte Forderung bereits durch Comtes und Mills Werke befriedigt war. Als er den Positivismus erreichte, war dieser schon längst in der französischen und der englischen Schule begründet. Ähnlicherweise verhält es sich mit seiner Ethik. Es liegt etwas Tragisches in Feuerbachs Stellung innerhalb der philosophischen Entwickelung unsers Jahrhunderts. Er lebte in einer Übergangsperiode und mufste hierunter leiden. Er hatte so viel Kraft verbraucht, um sich aus der Spekulation herauszuarbeiten, dafs es ihm später an Energie, Trieb und Zeit zur positiven und wissenschaftlichen Ausführung seines neuen Standpunktes gebrach. Anderseits steht er als einer der ausgeprägtesten Charaktere, als einer der wahrheitsliebendsten Männer unsers Jahrhunderts da. Und er ist einer der wichtigsten Vorkämpfer einer humanen Lebensanschauung. Humanismus war die Benennung, die er selbst als die für seine Richtung geeignetste ansah. — Wir wollen nun erst seine Religionsphilosophie, darauf seinen allgemeinen philosophischen Standpunkt, schiefslich seine Ethik mehr im einzelnen betrachten.

a. Schleiermacher hatte das religiöse Gefühl als ein Abhängigkeitsgefühl bestimmt, es aber dahingestellt bleiben lassen, woher dieses Gefühl seine Objekte erhalte. Feuerbach sucht nun zu zeigen, dafs das Gefühl selbst seine Objekte *erzeugt*,

so dafs diese nicht nur das Gefühl ausdrücken, sondern auch aus ihm entspringen. Statt des blofsen Abhängigkeitsgefühls setzt er das Vertrauen des Herzens und den lebhaften Wunsch und findet die Eigentümlichkeit des Glaubens darin, dafs dieser die Wünsche des Menschen von den Fesseln der Vernunft und der Natur befreit. Was das Objekt des innigsten Trachtens und Sehnens des Menschen ist, steht im Glauben als ein objektiv Wirkliches, als das Absolute da. Der Gegensatz zwischen Wunsch und Wirklichkeit ist aufgehoben. Während daher Schleiermacher nachzuweisen suchte, dafs jeder Streit zwischen Glauben und Wissen auf einem Mifsverständnisse oder darauf beruhe, dafs weder der Glaube noch das Wissen seine Vollendung erreicht habe, entstehen nach Feuerbach die eigentümlichsten religiösen Erscheinungen gerade dadurch, dafs das innige Trachten nach Erfüllung der Wünsche des Herzens die von der Vernunft aufgestellten Schranken sprengt, und auf ihrem Gipfel erhalten die religiösen Erscheinungen deswegen einen antirationellen Charakter.

Mit Energie und Tiefsinn hat Feuerbach auf die psychologische Grundlage der Religion, die Wünsche, Bedürfnisse und Hoffnungen zurückgeführt. Der Wunsch, sagt er (in der „Theogonie“), ist die religiöse Urerscheinung, das theogonische Prinzip. Diese Behauptung wird im „Wesen des Christentums“ durch eine Betrachtung begründet, die allgemeines philosophisches Interesse hat.

Über sein eignes Wesen hinaus kann der Mensch nicht gelangen; alle Auffassungen und Gedanken tragen sein eignes Gepräge. Diejenigen Gegenstände, zu denen er sich verhält, lehren uns deshalb sein Wesen kennen, indem sie ihm nur Veranlassungen sind, sein Wesen zu entfalten. Nur kraft der eignen Natur des Menschen erhält ein Gegenstand die Gewalt über ihn. Und von Anfang an hat der Mensch keinen Grund, seinem Wesen Grenzen abzustecken. Ruhig überläfst er sich allen Vorstellungen und legt ihnen unbeschränkte Gültigkeit bei. Besonders liegt es in der Natur des Gefühls, dafs es geneigt ist, sein Objekt zu verunendlichen, als wirklich zu betrachten. Zweifel kann erst dann entstehen, wenn der Mensch

seine Schranken kennen lernt, und wenn der Verstand beginnt, zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven zu unterscheiden, eine Distinktion, die dem Standpunkte des Glaubens unbekannt ist. Denn der Glaube ist gerade das Glauben an die absolute Realität der Subjektivität[67]). — Nun wird freilich nicht alles Subjektive zum Gegenstand des religiösen Glaubens. Religion entsteht durch eine Sonderung, eine Wertschätzung: was der Mensch als göttlich betrachtet, ist nicht das Indifferente, sondern dasjenige, dem er den höchsten Wert beilegt. Jeder Mensch, der einen höchsten Zweck hat, hat einen Gott. Was der Mensch lobt und preist, ist ihm Gott; was er tadelt und verwirft, ist das Gottlose. Gott ist das Buch, in welches der Mensch seine höchsten Gefühle und Gedanken geschrieben hat. Des Menschen Himmel ist eine Blumenlese, die durch Wahl aus der Flora dieser Welt gebildet ist. Dies gilt sowohl von dem Himmel des zivilisierten Menschen als von dem des Naturmenschen; nur gibt ersterer sich seiner Bildung wegen keine solchen Blöfsen wie letzterer. Aus dem Gott und dem Himmel des Menschen kann man also dessen eignes Sehnen und Trachten kennen lernen. An den göttlichen Eigenschaften haben wir diejenigen Eigenschaften, welche der Mensch auf der gegebenen Stufe am höchsten schätzt. Dafs Gott Persönlichkeit ist, will heifsen: das persönliche Leben ist das höchste. Dafs Gott Liebe ist, will heifsen: es gibt nichts, das ein liebevolles Gemüt überträfe. In der christlichen Religion leidet Gott; das will heifsen: für andre leiden ist göttlich. Und ähnlicherweise müssen wir, um die Religion zu verstehen, überall zum Subjekt machen, was ihr das Prädikat ist, und umgekehrt. Im Christentum tritt das Prinzip der Religion in seiner ganzen Tiefe und Fülle hervor. Das Gemüt, das Gefühlsleben erhält hier eine Innigkeit und Stärke, zugleich aber eine Schrankenlosigkeit, welche das Heidentum nicht kannte; das Leiden wird stärker gefühlt, die Liebe deshalb aber auch um so inniger. Der Leichtsinn der olympischen Götter scheiterte an der Not des Herzens, aber der Gott der Christen ist eine Thräne der Liebe, die in tiefster Verborgenheit über das menschliche Elend vergossen wurde. — Die Welt der Wünsche und der Ideale betrachtet

der Mensch in der Religion als eine selbständige, jenseitige Welt, als die eigentliche Welt, in scharfem Gegensatze zur Welt hienieden, zur Welt der Endlichkeit, des Leidens und des Kampfes.

Aber, könnte man sagen, wie kann man die Religion aus der Schrankenlosigkeit des Gemüts, aus der Allmacht des Gefühls herleiten, da der Mensch sich in der Religion ja gerade endlich, unvollkommen und sündhaft fühlt? — Feuerbach erklärt dieses Gefühl als eine Art Kontrastwirkung: der Mensch, der unwillkürlich seinem Gotte alles zuerteilt hat, fühlt sich nun im Gegensatz hierzu arm und elend. Er sieht sein eignes Wesen in Gott und mufs sich denn wohl leer und armselig fühlen, wenn er sich im Gegensatze zu Gott sieht. In Gott ist sein Wesen aber auch wohl aufgehoben. Der Mensch kann sein Wesen in Gott in weit reicherer Fülle geniefsen, als wenn er bei seiner beschränkten wirklichen Natur verweilt. — Ein anderer Einwurf lautet: man hat in der Theologie ja schon längst zwischen Gottes Wesen und denjenigen Eigenschaften, die wir ihm beilegen, unterschieden, und namentlich hat Schleiermacher diese Distinktion ausgeführt! Hierauf erwidert Feuerbach, dafs man durch Aufhebung der göttlichen Eigenschaften auch das göttliche Wesen aufhebt. Jene Distinktion ist eine Frucht der Skepsis und des Unglaubens. Der echte Glaube stellt sie nicht an. Und was behält man übrig, wenn man alle Eigenschaften wegnimmt? Die Geschichte der Religion zeigt, dafs man, solange man etwas von Gott wissen mag, auch etwas von ihm weifs. Die klassische Zeit der Religion kennt jene Distinktion nicht. — Es ist Feuerbach überhaupt darum zu thun, dem Bewufstsein die religiösen Erscheinungen in ihrem eigentümlichen, primitiven, unwillkürlichen Charakter vorzuhalten. Nur mit der Religion in ihrer originalen Form will er zu schaffen haben, nicht mit der durch Kritik und mehr oder weniger wissenschaftliche Bildung modifizierten Religiösität. So schärft er innerhalb des Christentums den Unterschied zwischen dem ursprünglichen und dem modernen Christentum ein. Auch das Christentum hat seine klassischen Zeiten gehabt, und nur diese interessieren Feuerbach, nicht aber „das dissolute, charakterlose, komfortable,

belletristische, kokette, epikureische Christentum der modernen Welt". Aber nicht einmal die Theologen — meint er — wüſsten jetzt, was Christentum sei. Man habe dem ursprünglichen christlichen Gegensatze zwischen dieser und der künftigen Welt die Spitze abgebrochen. Der Protestantismus bezeichne in der That eine ganz neue, von der urchristlichen verschiedene Lebensanschauung. Seine Moral sei eine rein menschliche; nur sein Glaube führe zum ursprünglichen Christentum zurück. Die Wunder verlege er in die Vergangenheit und den jüngsten Tag in eine unbestimmbare Zukunft — und dennoch gehöre der Glaube an den nah bevorstehenden Untergang der Welt mit zum Innersten des christlichen Glaubens und lasse sich nicht von dem übrigen Inhalt des Glaubens trennen; denn diese Welt müsse vergehen, damit die Welt der unendlichen Wünsche kommen könne. Das Geheimnis des modernen Christentums besteht nach Feuerbach also darin, daſs der theogonische Wunsch, die Urerscheinung, nicht mehr vorhanden ist. —

Dies ist Feuerbachs religionsphilosophische Theorie. Fragen wir nun, welchen Wert er der Religion beilegt, so stellt er sich dieser, wie schon berührt, durchaus nicht polemisch gegenüber, wo sie ursprünglich und echt ist. Die Religion — in ihrer klassischen Periode — ist das einzige Mittel, durch welches der Mensch sich seiner Natur und der von dieser an ihn gestellten Aufgaben bewuſst werden kann, — der einzige Weg zum Selbstverständnis und zur Selbstvertiefung. Und sie gibt dem Menschen einen groſsen Horizont, erweitert sein sinnliches Bewuſstsein, indem sie ihn sein eignes Wesen als etwas Jenseitiges, Erhabenes und Unendliches erblicken läſst. Anderseits führt die Religion aber bedenkliche Wirkungen herbei. Wenn der Gläubige sein Alles in seinem Gott findet, und wenn die übernatürlichen Kräfte ihm die wahre Wirklichkeit sind, so kann er nicht das Bedürfnis des Familienlebens, der Wissenschaft, der Kunst und des Staatslebens fühlen. Der Trieb zur Kultur kann nicht in ihm entstehen. Die Religion und die Kultur haben denselben Zweck, und je mehr der Mensch auf dem einen dieser Wege zu erreichen hofft, um so weniger wird er auf dem andern zu erhalten suchen; es wird

ein umgekehrtes Verhältnis zwischen ihnen stattfinden. Aufserdem ist die Projektion, welche vorgeht, wenn der Mensch seine Ideale als Eigenschaften eines absoluten, von ihm selbst verschieden erscheinenden Wesens erblickt, keine so ganz unschädliche. Je mehr der Unterschied zwischen Gott und Menschen eingeschärft wird, um so mehr wird es dahin kommen, dafs die Eigenschaften (Güte, Gerechtigkeit u. s. w.) in ganz anderem Sinne genommen werden, wenn sie auf Gott, als wenn sie auf den Menschen angewandt werden. Der Mensch mufs dann sein eignes Gewissen und seine eigne Vernunft in Fesseln schlagen, um dem göttlichen Willen selbst da zu gehorchen, wo er etwas gebietet, das dem widerstreitet, was in menschlicher Beziehung Güte und Gerechtigkeit genannt wird. Hier liegt die Quelle des Fanatismus, die Quelle aller jener unheimlichen Erscheinungen, welche die Geschichte der Religion aufweist. Die beiden Seiten, welche die Religion der Wertschätzung darbietet, findet Feuerbach in der christlichen Lehre von dem Glauben und der Liebe deutlich ausgedrückt. Die Liebe hebt alle Schranken auf, macht alle eins, trotz allem, was sie sonst trennen möchte; der Glaube stellt aber wieder Schranken zwischen ihnen her, erweckt den Ketzerhafs und die Lieblosigkeit. Die Liebe ist nur ein Prädikat Gottes, und das göttliche Subjekt hat andre Forderungen zu stellen als die der Liebe; aus dem, was die Liebe verlangt, kann man nicht folgern, was Gott verlangt. Hierin liegt für Feuerbach die Notwendigkeit, den Standpunkt der Religion zu verlassen. Er protestiert jedoch dagegen, dafs sein eigner Standpunkt ein rein negativer sein sollte. Er erkennt den Wert der göttlichen Eigenschaften an, aber eben deswegen will er nicht, dafs man sie einem göttlichen Wesen als einem von ihnen verschiedenen Subjekt anhefte. Der ist der wahre Atheist, dem diese Eigenschaften nichts sind, nicht aber der, dem ihr Subjekt nichts ist. Die Eigenschaften kommen erst dann zu ihrem Rechte, wenn sie von dem vorausgesetzten Subjekte getrennt werden. Dies gilt namentlich von der Liebe, der Gesinnung, durch die sich die Einheit des Menschengeschlechtes ausdrückt. Sie existierte vor dem Christentum. Christus war das Bild, unter welchem sich die Einheit der Gattung dem

Volksbewufstsein darstellte. Und selbst da, wo der Glaube an Christus verschwunden ist, bleibt Christi wahres Wesen überall bestehen, wo die Liebe waltet. — Nach Feuerbach gehen daher durch Aufgebung des religiösen Glaubens keine wirklichen Werte verloren. Es wird nur die Projektion aufgegeben. Wir gehen nicht mehr über den Bach, um Wasser zu schöpfen, weil wir entdeckt haben, dafs das Wasser, das wir schöpften, in der That aus dem Bache war. —

Ohne uns auf eine ausführlichere Kritik der Religionsphilosophie Feuerbachs einlassen zu können, müssen wir doch hervorheben, dafs er in seiner Lehre von dem Gefühle oder dem Wunsche als dem Produzierenden (dem theogonischen Wunsche) das Wechselverhältnis zwischen dem Gefühl und den andern Seiten des Bewufstseinslebens nicht hinlänglich beachtet. An und für sich kann das Gefühl nichts produzieren — und dennoch soll der Wunsch „aus sich und nur aus sich" (Theogonie S. 57) die Gottesvorstellung erzeugen. Das Gefühl kann nur auf bereits vorhandene Vorstellungen, die der Mensch entweder aus Überlieferung oder aus eigner Erfahrung hat, wählend, potenzierend und idealisierend wirken. Durch dieses Verhältnis zu den Vorstellungen als etwas Gegebenem wird es auch leichter verständlich, wie in der Religion ein Element der Resignation hinzutreten kann, und wie das Objekt des Glaubens imstande ist, dem Menschen als Autorität zu erscheinen. — Was Feuerbachs Wertschätzung der Religion betrifft, so ist er vielleicht ein wenig zu optimistisch, wenn er annimmt, durch Aufgebung der Religion gehe nichts verloren. Selbst wenn die Religion nichts andres als das Wesen des Menschen enthält und enthalten kann, wäre es ja möglich, dafs dieser Inhalt in der ihm von der Religion gegebenen Form weit stärker wirkte, als er es sonst vermöchte. Jedenfalls könnte es Naturen geben, welche stärkerer Einwirkung nur dann zugänglich wären, wenn sie in dieser bestimmten Form käme. Dieses grofse Problem steht noch ungelöst da. — Endlich hat Feuerbach übersehen, dafs von einem strengen Beweise des Satzes, alle Theologie sei Psychologie, keine Rede sein kann. Die Religionsphilosophie kann nur die Möglichkeit nachweisen, alle religiösen Vorstellungen als psycho-

logische Erzeugnisse zu erklären; daſs sie aber wirklich nichts anderes und nichts mehr sein sollten, läſst sich nicht beweisen. Daraus, daſs der Glaubensinhalt mit den menschlichen Wünschen übereinstimmt, läſst sich an und für sich nichts für oder wider schlieſsen. Es lieſse sich vielleicht jemand finden, der Feuerbachs Methode acceptierte und dennoch sein Resultat verwürfe, indem er in leidenschaftlicher Überzeugung die Realität dessen behauptete, was das grenzenlose Sehnen des Gemüts erstreben möchte. Dies wäre allenfalls eine Form, unter welcher der religiöse Streit sich fortsetzen lieſse, seitdem Feuerbach seinen Beitrag gegeben hat; es werden sich vielleicht noch andre zeigen.

β. Wenn alle Theologie Psychologie ist, muſs natürlich auch alle Philosophie Psychologie sein, und Feuerbach war also auf religionsphilosophischem Wege zu dem Standpunkte gelangt, welchen Fries und Beneke schon längst eingenommen hatten. In den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" proklamiert er den Menschen — die Natur, die Basis des Menschen, einbegriffen — zum einzigen Gegenstand der Philosophie, die Anthropologie also — die Physiologie einbegriffen — zur Universalwissenschaft. Die kleine geistreiche Schrift ist voll von schlagenden Sätzen, hat aber in ihrer Form etwas Orakelhaftes, das ihr den Wert benimmt, den sie bei völliger Durcharbeitung der Gedanken hätte erhalten können. Sie proklamiert das Recht der individuellen Thatsache und der Empfindung, läſst sich aber nicht näher auf die Probleme ein, welche somit von dem Verhältnisse zwischen Erfahrung und Wissenschaft, Empfinden und Denken, Psychologie und Erkenntnistheorie entstehen. Feuerbach stand hier an seiner Grenze.

Ähnliche Unklarheit zeigt sein Verhalten zum Materialismus in seinen späteren Schriften. Feuerbach betrieb eifrig die Physiologie und schrieb eine begeisterte Rezension von Moleschotts „Lehre der Nahrungsmittel" (1850), in welcher er folgende Äuſserung vorbringt: „Die Lehre von den Nahrungsmitteln ist von groſser ethischer und politischer Bedeutung. Die Speisen werden zu Blut, das Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die

Grundlage menschlicher Bildung und Gesinnung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er ifst." Und er setzt hinzu, wenn das Volk bessere Nahrung (Erbsen statt Kartoffeln) erhielte, würde eine künftige Revolution bessere Aussicht auf Erfolg haben. Diese Äufserung (gedruckt im *Nachlafs*. II. S. 90) ist von theologischer Seite oft benutzt worden, um zu zeigen, wie tief Feuerbach gesunken sei. Sie zeigt sein Vermögen, auf kräftige und paradoxe Weise einzuprägen, was ihm am Herzen liegt — zugleich freilich aber auch Unklarheit an entscheidenden Punkten, namentlich mit Bezug auf das Verhältnis zwischen „dem Menschen" und dessen „Basis". Wie sehr Feuerbach sich in dieser und in späteren Äufserungen auch dem Materialismus zu nähern scheint, fand er selbst diese Benennung doch für seine Anschauung durchaus unpassend. (Siehe Nachlafs. II. S. 307.) Seiner Meinung nach darf der Mensch nicht als blofses Erzeugnis der Materie betrachtet werden. Man müsse vom Menschen ausgehen, ihn nicht nur, wie der Materialismus, als ein Resultat ansehen. Denn, sagt Feuerbach, Leben, Empfindung, Denken ist etwas absolut Originales, Geniales, Unkopierbares, Unersetzbares, Unverlierbares! Es komme deshalb darauf an, zwischen Materialismus und Spiritualismus einen Archimedischen Punkt zu finden, so dafs der Mensch sowohl als materielles als auch als geistiges Wesen betrachtet werde. (*Werke*. X. S. 162 u. f.) — Was Feuerbach abhält, die Konsequenz zu ziehen, zu welcher seine materialistisch klingenden Äufserungen führen könnten, ist das nämliche Prinzip — man könnte es das Prinzip der Subjektivität nennen —, mit dem er in seiner Religionsphilosophie operiert, das Prinzip, dafs der letzte Grund der Erkenntnis nur in, nicht aufser dem Menschen zu finden sei. Dieses Prinzip wendet er erst gegen die Theologie und die Spekulation, später gegen den Materialismus an; dort aber mit weit gröfserer Klarheit als hier.

γ. Feuerbachs ethische Auffassung erlitt mehrere Änderungen. Anfangs behauptete er die Unabhängigkeit der Ethik von Religion und Theologie, und er wies vorerst auf Kants und Fichtes Ethik hin (z. B. im „Pierre Bayle"). Im „Wesen

des Christentums“ verwies er, wie schon erwähnt, auf die Menschenliebe als dasjenige Gefühl, in welchem die Einheit der Gattung sich in dem einzelnen Individuum kundgebe und sich ihm darstelle. Später betonte er den Glückseligkeitstrieb als Grundlage der Ethik auf so starke Weise, dafs ich früher seine Ethik als „die Moral des Egoismus“ bezeichnet habe. Aus den 1874 von Karl Grün herausgegebenen moralphilosophischen Fragmenten („Nachlafs“ I) geht indes hervor, dafs ich ihn in dieser Beziehung mifsverstanden habe. Für Feuerbach ist die eigne Glückseligkeit nicht der Zweck der Moral, sondern deren Voraussetzung. Denn nur, wer aus eigner Erfahrung wisse, was Not und Unrecht leiden sei, könne mit andern Mitleid fühlen. Mitleid und Menschenliebe setzten voraus, dafs der Handelnde selbst das Bedürfnis der Glückseligkeit habe, — was Feuerbach namentlich gegen Schopenhauer zur Geltung bringt, der das Mitleid zur Grundlage der Moral macht, obschon er das Bedürfnis der Glückseligkeit verwirft. Das Mitleid bestehe darin, den Glückseligkeitstrieb andrer Menschen zu seinem eignen zu machen. Die Ethik könne keinen isolierten Glückseligkeitstrieb, kein eignes Glück ohne fremdes Glück anerkennen. Wie zur physischen Entstehung des Menschen seien auch zur Entstehung der Moral zwei Menschen notwendig. Durch das Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander habe die Natur das Problem eines Überganges aus egoistischem Glückseligkeitstriebe zur Anerkennung der Pflichten gegen andre gelöst. Das sexuelle Verhältnis bilde die Grundlage der Moral, indem es statt des isolierten Glückseligkeitstriebes einen zwei- oder mehrseitigen setze. Indem die Existenz des einzelnen Individuums sich mit derjenigen andrer Menschen verknüpfe, entstünden die Gefühle der Verbündung und der Gemeinschaftlichkeit; der eigne Glückseligkeitstrieb werde begrenzt, und nun werde von Pflichten gegen uns selbst nur im Sinne indirekter Pflichten gegen andre die Rede. — Nach Feuerbach ist das Gewissen kein besonderes, ein für allemal eingepflanztes Vermögen, aus welchem sich eine ganze Ethik a priori ableiten liefse. Das Gewissen ist nur eine andre Bezeichnung des Gemüts, des Herzens, des Mitleids, der Humanität. Es entsteht anfangs

als böses Gewissen, nach der That. Das böse Gewissen ist Mitleid, mit dem Stachel verbunden, dafs man sich bewufst ist, das Unglück des Leidenden verursacht zu haben. Es setzt voraus, dafs ich den Glückseligkeitstrieb des andern zu fühlen vermag, so dafs ich in meinem eignen Innern die Verletzung dieses Triebes empfinde und das anklagende Bild des Leidenden in meiner Seele trage.

Obgleich Feuerbach seine ethischen Ansichten nur in Entwürfen und Fragmenten geäufsert hat, besitzen sie doch nicht geringes Interesse, teils weil sie zeigen, in welcher Richtung die Gedanken dieses scharfen Kritikers und unermüdlich thätigen Geistes sich mit Bezug auf so wichtige Fragen bewegten, teils wegen ihrer Übereinstimmung mit Ansichten, die schon vorher von Auguste Comte, dem eigentlichen Begründer des modernen Positivismus, entwickelt worden waren. — In der Geschichte der deutschen Philosophie erscheint Feuerbach als derjenige, der mit der gröfsten Energie den Übergang von romantischer Spekulation zu kritischem Selbstverständnisse vollzog und aufs neue zur Untersuchung der ersten Voraussetzungen all unsrer Erkenntnis und all unsrer Wertschätzung zurückführte.

d. Die Philosophie im Norden.

Nur an ganz wenigen Punkten ist in der allgemeinen Geschichte der Philosophie Anlafs vorhanden, bei Denkern des skandinavischen Nordens zu verweilen, und dieser Abschnitt über die Philosophie im Norden findet vielleicht in den Augen vieler auch nur in der Nationalität des Verfassers seine Erklärung und Entschuldigung. Die philosophische Bewegung bestand im Norden vorwiegend in mehr oder weniger selbstständiger Aneignung philosophischer Ideen, die in den gröfseren Ländern zur Entwickelung kamen, eine Aneignung, die für den Verlauf des Geisteslebens im Norden selbst allerdings von Bedeutung gewesen ist, die aber keine in die allgemeine Entwickelung des Denkens entscheidend eingreifenden Resultate herbeigeführt hat. So fand die kritische und namentlich die romantische Philosophie auch im Norden ihre Schüler. Sollte

die Weise, wie die Philosophie der Romantik hier aufgenommen wurde, etwas Eigentümliches besitzen, so müfste dies darin bestehen, dafs das praktische, persönliche Interesse, das Interesse für die ethische Bedeutung der Ideen sich stark geltend macht. Und hier zeigt die Entwickelung in Schweden eine charakteristische Verschiedenheit von der in Dänemark.

In Schweden tritt schon um den Anfang des 19. Jahrhunderts bei Thorild der Gedanke hervor, welcher der schwedischen Philosophie auf ihrem Gipfel ein Ausdruck der absoluten Realität wurde: die Idee der Existenz als eines lebendigen, harmonischen Ganzen. Unter dem Einflufs eines Kant, Fichte und Schelling führten eine Reihe von Denkern, unter welchen besonders der energische Benjamin Höijer zu nennen ist, diese Idee weiter aus, bis Christopher Jacob Boström (geb. 1797 in Piteå, gest. 1866 in Upsala) den „rationellen Idealismus" systematisch vollendete. Die Welt, welche die Empfindung und Erfahrung uns zeigen, kann nach Boström nicht die wahre sein, weil sie äufsere Gegensätze im Raume darbietet und sich in der Zeit entwickelt. Suchte die deutsche Spekulation das Wesen des Absoluten als in fortwährender Entwickelung befindlich nachzuweisen, so war dies nach Boström ein Anzeichen, dafs sie sich nicht hinlänglich über die Erfahrung erhoben hatte. Noch Hegel ist Empiriker, wenn er die Idee sich durch Setzen und Aufheben von Gegensätzen entfalten läfst! Nur in der Vorstellung von einer ewigen Persönlichkeit, deren Ideen wieder (endliche) Persönlichkeiten in gegenseitiger Harmonie sind, findet nach Boström und nach der von ihm begründeten schwedischen nationalen Schule das Denken seinen Abschlufs. Nicht nur gegen die idealistische Entwickelungslehre der deutschen Philosophie, sondern auch gegen die Schöpfungs- und Versöhnungslehre der christlichen Theologie polemisiert Boström in seinem Eifer, die wahre Realität in ihrer reinen, absoluten Vollkommenheit zu erhalten. Es war sein Grundsatz, dafs das Höhere das Niedere, das Vollkommene das Unvollkommene erkläre. Der rationelle Idealismus ist ein ethischer Idealismus: da uns das Höchste eine harmonische Gesellschaft selbständiger Persönlichkeiten ist, wird die Idee einer solchen Gesellschaft gebraucht,

um eine Beantwortung der Frage zu geben, was „das Ding an sich“ ist, das der sinnlichen Welt der Erscheinungen zu Grunde liegt. Boströms Philosophie ist ein Platonismus mit der Modifikation, daſs sie die Ideen als konkrete Persönlichkeiten, nicht aber als Abstraktionen auffaſst. Der Idealismus ist hier zu einer spekulativen Persönlichkeitsphilosophie geworden [68]).

Während das schwedische Denken das Persönlichkeitsprinzip in der Welt der Ideale behauptete, ging das dänische Denken mehr darauf aus, dieses Prinzip in der Welt der Erfahrung zu behaupten. Sowohl Treschow als F. C. Sibbern kam der deutschen Spekulation mit einem gesunden Realismus der Weltauffassung und mit einem Sinne für psychologische Erfahrung entgegen, welche wilde Spekulationen fernhielten. Als Hegels Philosophie auch in Dänemark ihren Einzug gehalten hatte, wo sich ihr namentlich Ästhetiker und Theologen anschlossen, lieferte Sibbern eine tüchtige und treffende Kritik derselben (1838). „Alle meine Philosophie,“ sagte Sibbern einst, „geht darauf aus, das Leben und die Wirklichkeit zu studieren.“ Abstrakte und spekulative Konstruktion konnte ihm nichts wert sein. Die Philosophie müsse von einer gegebenen Grundlage ausgehen, um deren Analyse es sich handle. Es seien nicht die allgemeinen Ideen und Gesetze allein, die uns die Existenz verständlich machten: wir müſsten auch die faktisch gegebenen Ausgangspunkte kennen, von denen aus die Entwickelungsprozesse der Existenz vorgingen. Es ist ein Hauptgedanke in Sibberns Weltanschauung (besonders in seiner *Spekulativen Kosmologie*. 1846 ausgeführt), daſs alle Entwickelung sporadisch, von verschiedenen, sich oft scheinbar widersprechenden Ausgangspunkten aus vorgeht. Deswegen konnte seine Auffassung der Entwickelung keine so idealistische werden wie diejenige Hegels. Während Boström Hegel gar zu empirisch fand, weil dieser an eine Entwickelung glaubte, erhebt Sibbern den Einwurf gegen Hegel, er nehme keine *wirkliche, historische* Entwickelung an. Und dieser Lehre von einer sporadischen Entwickelung gab er eine höchst interessante Anwendung sowohl in seiner Erkenntnislehre als in seiner Religionsphilosophie. Da der Erkennende selbst

stets nur eines der vielen sporadischen Elemente der Existenz ist, wird er diese nicht in ihrer Totalität überschauen können; anderseits wird kein andrer als er selbst erfahren können, wie das Allleben sich an diesem bestimmten Punkte regt. Somit mufste Sibbern die Grenzen der Erkenntnis gegen die Spekulation (*Om Filosofiens Begreb.* [Über den Begriff der Philosophie.] 1843. § 21) und die Bedeutung der einzelnen Subjektivität gegen den kirchlichen Dogmatismus behaupten (Programme der Kopenhagener Universität. 1846. 1847). — In seinen psychologischen Werken leistete er namentlich durch die Lehre von den Gefühlen Beiträge von bleibender Bedeutung. Sein für die damaligen Zeiten bedeutendes Werk *Om Forholdet mellem Själ og Legeme* (Über das Verhältnis zwischen Seele und Körper) (1849) zeigt, wie er seine psychologischen Theorien mit physiologischen Erfahrungen in Übereinstimmung zu bringen suchte. Er erklärt sich gegen die dualistische Auffassung; ein und dasselbe Leben trete als Bewufstseinsleben und als materielles Leben auf[69]).

Radikaler ging Sören Kierkegaard gegen die romantische Spekulation und deren Behauptung, die Gegensätze des Lebens und der Existenz versöhnt zu haben, vor. Es war sein Hauptgedanke, dafs die verschiedenen möglichen Lebensanschauungen sich so scharf gegenüber stehen, dafs eine Wahl getroffen werden mufs — daher sein Schlagwort *Entweder — Oder* —, und zwar eine Wahl, bei welcher die einzelne Persönlichkeit sich aus sich selbst entscheiden mufs — daher sein Schlagwort *der Einzelne*. Er selbst hat sein Denken als qualitative Dialektik bezeichnet, wodurch er den Gegensatz zur Lehre der romantischen Spekulation von kontinuierlicher Entwickelung durch innere, notwendige Übergänge angeben wollte. Diese Lehre war in Kierkegaards Augen Phantasterei, eine Phantasterei allerdings, zu welcher er sich selbst hingezogen gefühlt hatte. Als Denker und Dichter ausgezeichnet begabt, besafs er namentlich eine wunderbare Geschicklichkeit, die Reflexionen zur Entfaltung zu bringen, und er stattet die Denkmöglichkeiten mit einer anschaulichen Kraft und einem Reichtum der Stimmung aus, die in der dänischen Litteratur einzig dastehen. Hierin wurde er durch eine Meisterschaft

der Sprache unterstützt, die es ihm ermöglichte, die Rede so zu gestalten, daſs alle kleinen Wellen im groſsen Meere der Stimmung zum Vorschein kommen und alle Nüancen des Gedankens zu ihrem Recht gelangen. Oft treibt er mit der Sprache sein Spiel, man möchte sagen, wie der Krieger mit den Waffen spielt. Wie leidenschaftlich er aber auch das Leben im Denken und in der Stimmung und die Pflege der sprachlichen Kunst liebte, fühlte er doch ein noch stärkeres Bedürfnis, das ihn über die Welt der Möglichkeiten hinaus zu einem Leben in der Wirklichkeit und in tiefem Ernste führte. Eine bodenlose Schwermut lieſs ihn die Unzulänglichkeit des intellektuellen und ästhetischen Lebens fühlen, während diese Schwermut ihn anderseits — durch das Bedürfnis der Ableitung — zu der groſsen ästhetisch-philosophischen Produktion bewog, die seine erste groſse schriftstellerische Periode bildet (1843—46). Seiner Begabung und Stimmung nach war er Romantiker, und gerade dies bewirkte, daſs er aus eigner Erfahrung lernte, wie beschwerlich der Weg von der Welt der Reflexion und der Phantasie durch den engen Paſs der Entscheidung (Entweder — Oder) zum Streben des Einzelnen in der Welt der Wirklichkeit sein kann.

Die qualitative Dialektik tritt in Kierkegaards Erkenntnistheorie in dem scharfen Gegensatze zwischen dem Denken und der Realität hervor. Selbst wenn das Denken einen Zusammenhang findet, ist es darum doch nicht gesagt, daſs dieser sich in der Praxis des Lebens behaupten läſst. So lange gelebt wird, so lange sind wir im Werden begriffen und stehen also vor dem Ungewissen, da es keine Bürgschaft gibt, daſs die Zukunft der Vergangenheit gleich sein wird. Eine rein objektive Entscheidung ist hier unmöglich. Deswegen ist ein Denksystem, das die Realität umfassen sollte, eine Unmöglichkeit. Nur ein abstraktes, rein logisches System ist möglich. Ein solches System kann vielleicht als Abbreviatur die bisher gemachte Erfahrung in den groſsen Zügen umschlieſsen; das Leben drängt aber vorwärts und führt stets zu neuen Möglichkeiten und neuen Wahlen. Überdies sind auch zu gleicher Zeit so groſse Verschiedenheiten und Gegen-

sätze vorhanden, dafs ein Gedanke, der sie alle in einer „höheren Einheit“ umfassen könnte, nicht zu finden ist. Und jedenfalls wird die einzelne, individuelle Existenz in einem solchen System nicht zu ihrem vollen Rechte kommen können. Wenn die religiöse Wahrheit für Kierkegaard nur unter der Form eines Paradoxons erscheinen konnte, so ist das eine natürliche Konsequenz seiner Erkenntnislehre; denn das Paradoxon drückt das Verhältnis zwischen einem existierenden Geiste und der ewigen Wahrheit aus. Ausdrücklich schärft er ein, es sei kein Zugeständnis, wenn er sage, der Gegenstand des Glaubens sei das Paradoxon; das Höchste, das Ewige sei nur durch subjektive Wahl zu erwerben, ohne objektive Begründung, ja sogar im Streit mit solchen Annahmen, zu denen objektive Begründung uns bewege. Aufser dem subjektiven Glauben gibt es kein Kriterium der Wahrheit: die Subjektivität ist die Wahrheit.

In Kierkegaards Ethik tritt die qualitative Dialektik teils in seiner Auffassung der Wahl, der Willensentscheidung, teils in seiner Lehre von den Stadien hervor. Er bestreitet entschieden, dafs zwischen der geistigen Entwickelung und der organischen Entwickelung Analogie bestehe. Es finde auf dem geistigen Gebiete keine allmähliche Entfaltung statt, die den Übergang von Erwägung zu Entschlufs oder von einer Lebensanschauung (einem „Stadium“) zu einer andern verständlich machen könnte. Die Kontinuität werde durch jeden derartigen Übergang unterbrochen. — Was die Wahl betrifft, so sei die Psychologie nur imstande, Möglichkeiten und Annäherungen, Motive und Vorbereitungen nachzuweisen. Die Wahl selbst komme mit einem Ruck, einem Sprunge, durch welchen etwas ganz Neues (eine neue Qualität) gesetzt werde. Nur in der Welt der Möglichkeiten gebe es Kontinuität; in der Welt der Wirklichkeit finde die Entscheidung stets durch eine Unterbrechung der Kontinuität statt. Aber — könnte man fragen — läfst dieser Ruck oder dieser Sprung sich denn nicht zum Gegenstand psychologischer Beobachtung machen? Kierkegaards Antwort ist nicht deutlich. Er erklärt, der Sprung liege zwischen zwei Augenblicken, zwischen zwei Zu-

ständen, deren einer der letzte Zustand in der Welt der Möglichkeiten, der andere der erste Zustand in der Welt der Wirklichkeit sei. Zunächst würde hieraus folgen, dafs der Sprung sich nicht beobachten läfst. Dann würde aber wieder hieraus folgen, dafs er unbewufst vorgehen müfste, — und die Möglichkeit, es könnte hinter den im Bewufstsein auftretenden Gegensätzen eine unbewufste Kontinuität sein, liefse sich nicht abweisen. Dafs der Begriff des Sprunges aufgestellt wird, ist also ein reiner Machtspruch. — In seiner Lehre von den verschiedenen Lebensanschauungen (oder, wie er sie mit einem weniger passenden Ausdruck nennt, den „Stadien") ist er nur deshalb imstande, die Notwendigkeit des Sprunges zu verteidigen, weil er sich die Lebensanschauungen (in den drei Hauptformen: der ästhetischen, der ethischen und der religiösen) nur in ihrer klar und fest ausgeprägten, vollfertigen, ja sogar extremen Form denkt. Besonders die Schilderung des ästhetischen Stadiums bietet Gestalten dar, von denen man sagen mufs, dafs sie sich festgelaufen haben. Kein Wunder denn, dafs die psychologisch nachweisbaren Möglichkeiten zu kurz kommen. Die Erfahrung zeigt ja, dafs eine Entwickelung, wo eine solche vorgeht, geschieht, während die Formen noch eine gewisse Unbestimmtheit haben; von einer völlig fertigen Form in eine andere ist die Entwickelung meistens unmöglich. Selbst wenn man auf das Gesetz der Kontrastwirkung verweisen wollte, könnte dieses doch nur da zur Anwendung kommen, wo noch eine gewisse Spannkraft übrig, wo das Leben nicht verdorrt ist. — Schon durch diese starke Betonung des Sprunges bei jeder Entscheidung verwehrt Kierkegaard selbst seiner Ethik, einen wirklichen Inhalt, bestimmte reale Aufgaben zu erhalten. Die Entscheidung soll durchaus nicht darauf beruhen, welchen Wert der Inhalt für den Menschen hat, und welche Gewalt der Inhalt wegen dieses Wertes gewinnen kann; dann würde die Erklärung sich ja eben mittels der Thatsache einstellen, dafs der Mensch Werte zu finden vermag. Und noch formeller wird Kierkegaards Ethik, wenn der Begriff „der Einzelne" ihm nach und nach seine Konsequenzen entwickelt. Je mehr das einzelne

Individuum von der Gattung isoliert wird, um so minder kann es bestimmte, reale Zwecke und Aufgaben erhalten. Zuletzt schafft Kierkegaard denn das ethische Stadium ganz fort, und es bleiben nur die beiden Möglichkeiten übrig: ästhetisch zu leben oder religiös zu leben. Was unter keine dieser beiden Möglichkeiten gehört, ist ihm Philisterei. Die Wahl wurde: entweder Genuſs oder Leiden, entweder das Aufgeben des ernsten Lebens oder hinaus in die Spannung und den Schmerz, welche das Verhältnis zur ewigen Wahrheit notwendigerweise für ein zeitliches Wesen herbeiführt! Die Fähigkeit, groſse Gegensätze zu umspannen und das hiermit verbundene Leiden zu ertragen, wurde für Kierkegaard immer mehr das Kriterium der Höhe und des Wertes der Lebensanschauung. Dies ist ein Maſsstab, der dem natürlichen Bedürfnisse und der natürlichen Tendenz durchaus entgegengesetzt ist, und es äuſsert sich hier eine geradezu lebensfeindliche Neigung in Kierkegaard. In seinen späteren Jahren las er denn auch mit groſsem Interesse Schopenhauers Schriften.

Unter dem Einflusse dieses Gedankenganges wurde er des groſsen (schon von Schopenhauer und Feuerbach betonten) Problems gewahr, welches das Verhältnis des Urchristentums zum modernen Christentum, nicht in dogmatischer, wohl aber in ethischer Beziehung enthält. Die äuſserst heftige Polemik, die er während seiner letzten Jahre gegen die bestehende Kirche führte, kam als natürliche Konsequenz seines ganzen Entwickelungslaufes. In „dem Christentum des Neuen Testaments“ fand er sein Kriterium der höchsten Lebensanschauung (des höchsten „Stadiums“) befriedigt. Daſs die jetzt bestehende Kirche sich in Kontinuität mit dem Christentum der Apostel glaubte, war in Kierkegaards Augen freche Vermessenheit, und in seinen *Öjeblikke* (Augenblicken) führte er mit groſsem Pathos und beiſsendem Spotte die Thesis durch: das Christentum des Neuen Testamentes ist nicht mehr! — Somit war die Harmonie, welche das Denken der Romantik zwischen Wissen und Glauben, zwischen Kultur und Religion zu finden gemeint hatte, gesprengt. Dies war ein Werk, zu dem sich Kierkegaard seiner ganzen Natur gemäſs eignete. Er gehörte nicht

zu denen, welche den Weg zur Lösung zu bahnen vermögen, indem sie die Probleme unter neuen Formen aufstellen oder den Horizont auf dem Wege der Erfahrung erweitern. Er hat aber die qualitativen Verschiedenheiten und Entscheidungen, welche die Spekulation zu verwischen geneigt war, mit Leidenschaft wieder zur Geltung gebracht und deshalb für die Kraft und Fülle des Lebens gearbeitet und nicht nur diejenigen, die seiner Lebensanschauung und seinem Standpunkte nahe standen, sondern auch viele andre bereichert[70]).

NEUNTES BUCH.

Der Positivismus.

Dem geistigen Leben des 19. Jahrhunderts sind zwei Geistesrichtungen charakteristisch: die Romantik und der Positivismus. Erstere geht von dem Drange des Gemüts und den Idealen des Gedankens aus, letzterer sucht seine Stütze in dem thatsächlich Gegebenen; denn unter der Bezeichnung *positiv* wird zuvörderst dasselbe wie *wirklich* verstanden. Die beiden Richtungen scheinen also so sehr zu kontrastieren, wie nur irgend möglich. Sie gehen von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus. Und dennoch stehen sie in innerer Verwandtschaft. Beide werden von demselben Interesse getragen und ruhen auf derselben Voraussetzung. Alle beide sind von dem Drange nach reichhaltigem Geistesinhalt und nach Vertiefung in grofse Realitäten beseelt. Die Romantik will ebensowohl als der Positivismus die Wirklichkeit erfassen; nur meint sie diese auf dem subjektiven Wege erfassen zu können, während der Positivismus auf objektive Thatsachen bauen will. Die gemeinschaftliche Voraussetzung ist die, dafs ein durchaus aufser der Wirklichkeit stehendes Ideal ein falsches ist. Deshalb kehrt man sich von der Verstandeskritik des 18. Jahrhunderts ab und vertieft sich mit Begeisterung in den grofsen Entwickelungslauf der Natur und der Geschichte. Der Entwickelungsbegriff ist sowohl in der Romantik als im Positivismus der vorherrschende. Besonders sucht man den kontinuierlichen Zusammenhang der Geschichte zu finden, den die Auf-

klärungs- und Revolutionsperiode gesprengt hatte. Ein gründlicheres Verständnis der Vorzeit und der Bedingungen der Entwickelung des geistigen Lebens bildet einen wesentlichen Teil von der Bedeutung beider Richtungen in der Geschichte des Denkens. Selbst wenn wir sagen müssen, dafs die geistigen Gegensätze — die Gegensätze auf den Gebieten des Glaubens und der Lebensanschauungen — im Laufe unsers Jahrhunderts sich immer mehr zugeschärft haben, verdanken wir den beiden Geistesrichtungen doch den grofsen Fortschritt, dafs sie uns gelehrt haben, uns in Standpunkte hineinzusetzen, die von unserm eignen wesentlich verschieden sind. Mit Hilfe des historischen Sinnes, der eine Form der allgemeinen menschlichen Sympathie ist, sind Gegensätze, welche die logische Diskussion nicht zu besiegen vermochte, miteinander in Verbindung gebracht worden. Dies bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens. Ein neues Organ ist erworben. Was von Immanuel Kant als Programm der Geisteswissenschaft aufgestellt wurde: die bewegenden Kräfte zu finden, welche die Werke der Vorzeit hervorgebracht haben, ihre Gesetze und ihre Tragweite zu untersuchen und sie hierdurch auszulösen, um das Werk der Zukunft zu üben — das haben die Romantik und der Positivismus, jedes auf seine Weise, zu erfüllen gesucht.

Es würde deshalb falsch sein, den Positivismus nur als eine Reaktion gegen die Philosophie der Romantik aufzufassen. Dies würde schon in chronologischer Beziehung falsch sein, denn der Ursprung des Positivismus liegt der völligen Entwickelung der Romantik zeitlich voraus. Es war keine Übersättigung an der einen Richtung, die zur andern führte, wenngleich der Positivismus günstigere Bedingungen seiner Verbreitung in gröfseren Kreisen erhielt, als die Herrschaft der Romantik gebrochen war.

Es gibt jedoch einen sehr wesentlichen Punkt, an welchem die beiden Richtungen gleich von Anfang an voneinander abweichen. In ihrer Begeisterung für die Einheit des Gedankens übersah die Romantik die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, und in ihrer festen Überzeugung von der Wahrheit des Ideals übersah sie die strenge mechanische Gesetzmäfsigkeit, welcher

sich alles, was in der Welt der Wirklichkeit dauernd bestehen soll, unterwerfen mufs. Indem der Positivismus seinen Ausgangspunkt in dem faktisch Gegebenen nimmt, öffnet er sich den Verschiedenheiten und Gegensätzen der Wirklichkeit, und strebt er, diejenigen Gesetze zu finden, denen gemäfs die Erscheinungen der realen Welt entstehen und sich entwickeln. Er findet seine Schwierigkeiten und Probleme deswegen an andern Punkten als die Romantik. Der Positivismus sucht von dem thatsächlich Gegebenen die Einheit des Gedankens und die Gültigkeit des Ideals zu erreichen, während die Romantik den entgegengesetzten Weg einschlug. Die grofsen Denker des Positivismus gehen ebenso getrost davon aus, es müsse möglich sein, von unten aufzusteigen, als die Romantiker davon ausgingen, man müsse von oben absteigen können. Die vergleichende Betrachtung mufs entscheiden, welcher Weg der bessere ist.

Während die Philosophie der Romantik ihre Heimat in Deutschland hat, ist der Positivismus in Frankreich und England einheimisch. Nationale Verschiedenheiten legen sich hier auf charakteristische Weise an den Tag. Die englische Schule, die mit Hume gewissermafsen zum Abschlufs gekommen war, lebt jetzt wieder auf und tritt unter neuen Formen hervor, welche unausgesetzt das realistische Gepräge behalten, das vom Mittelalter an die englische Philosophie auszeichnet. Nur wenn die Benennung „Positivismus“ in weiterem Sinne genommen wird, umfafst sie auch die Hauptrichtung der englischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Die wichtigsten Wortführer der letzteren haben Verwahrung dagegen eingelegt, Positivisten genannt zu werden — sie hatten dann aber den engeren Sinn der Benennung vor Augen, in welchem sie die Philosophie Auguste Comtes bezeichnet. Die Bedeutung der modernen englischen Schule wird nicht dadurch geschmälert, dafs sie hier als Vervollständigung und Erweiterung der Betrachtungsweise dargestellt wird, welche Auguste Comte — neben Descartes und Rousseau der bedeutendste französische Philosoph — in ihren grofsen Umrissen ausgebildet hatte. Und zwar um so weniger, als Comte selbst der älteren englischen Schule sehr viel zu danken hatte.

Sowohl Frankreich als England hat in unserm Jahrhundert wertvolle Beiträge zur Entwickelung des philosophischen Denkens geliefert, die sich nicht zum Positivismus zählen lassen, selbst wenn dieser Name im weiteren Sinne genommen wird. In einer allgemeinen Geschichte der Philosophie müssen wir das Hauptgewicht jedoch auf die bedeutendste Richtung legen und lassen diese deshalb die Überschrift desjenigen Buches abgeben, das die französische und englische Philosophie des 19. Jahrhunderts behandelt.

A. Comte und die französische Philosophie.

1. Die Philosophie in Frankreich während der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts.

a. Die Erneuerung des Autoritätsprinzipes.

Die französische Revolution hatte die Brücke der Verbindung mit der Vorzeit hinter sich abbrechen wollen. Die Zeiten der Kirche und des alten Glaubens sollten vorbei sein. Es zeigte sich aber — schon, bevor die Widersacher der Revolution im Äufsern gesiegt hatten —, dafs die Kirche als geistige Gewalt nicht überwunden war. Hervorragende Schriftsteller priesen die Religion wegen ihrer Bedeutung im Dienste der Menschlichkeit und wegen der Poesie, die sie über das Leben ergiefst, und während der gewaltigen Umwälzungen gab es viele, die in dem allgemeinen Wogengange einen absolut festen Punkt suchten. Mit dem Scheitern der Revolution im Äufsern schienen aufserdem auch die Ideen des 18. Jahrhunderts, wie die französischen Philosophen und ihre englischen Vorgänger sie gestaltet hatten, ihre Rolle ausgespielt zu haben. Sie hatten — dies schien die Geschichte nun zu bezeugen — keine feste Ordnung der Gesellschaft herbeizuführen vermocht, während die Kirche „trotz des Syllogismus, des Schafottes und des Epigramms“ — um eine Äufserung von Joseph de Maistre, dem wichtigsten Vertreter des Autoritätsprinzipes (in *Le pape*. 14. éd. S. 477) zu gebrauchen — sich behauptet und verjüngt hatte. Allem, was das 18. Jahrhundert ersonnen und erkämpft

hatte, Trotz bietend, suchte eine theologische Schule jetzt jegliche Ordnung des menschlichen Lebens und jegliches Verständnis der Existenz auf übernatürliche Prinzipien zurückzuführen. Diese Schule hat mehr Interesse für die Geschichte der Litteratur als für die der Philosophie, und wir begnügen uns hier deshalb mit einigen charakteristischen Zügen aus de Maistres Hauptwerken, indem wir, was die ganze Richtung betrifft, auf die Darstellung in Georg Brandes' Werke: *Die Reaktion in Frankreich,* verweisen.

Wenn die neuere Philosophie, wie die vorhergehenden Abschnitte dieses Werkes gezeigt haben, sich auf die Naturwissenschaft stützt, indem sie teils deren Ergebnisse ferner verwertet, teils deren Voraussetzungen erörtert, so sucht de Maistre sie dieser Stütze zu berauben. Er bestreitet, daſs es rein physische Kausalerklärungen geben könne. Was materiell sei, könne keine Ursache sein. Eine physische Ursache sei ein Selbstwiderspruch [71]). Alle materielle Bewegung sei aus ursprünglichen Impulsen abgeleitet, die nur von geistigen Wesen herrühren könnten. Am Bewuſstsein von dem Einflusse unsers eignen Willens besäſsen wir einen Beweis, daſs die Bewegung mit einem Wollen beginne. Naturwissenschaftliche Erklärungen, wie z. B. die Bildung des Wassers durch eine Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff, die Entstehung der Gezeiten durch den Einfluſs der Sonne und des Mondes, den Einfluſs chemischer Vorgänge auf die Gestaltung der Erdschichten, erklärt de Maistre für „Dogmen", die sich mit Recht bezweifeln lieſsen. Doch gönnt er den Gelehrten gern das Vergnügen, sich mit dem Gebiete der Naturwissenschaft zu beschäftigen, nur dürfen sie keine Konsequenzen aus dieser auf soziale und religiöse Verhältnisse anwenden! Nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube soll die Menschen regieren. Die das Leben erhaltenden Wahrheiten verkündet Gott nicht mittels der Akademien, sondern mittels der Autoritäten der Kirche und des Staates. Prälaten, Edelleute und hohe Staatsbeamte sollen die Nationen darüber belehren, was auf dem moralischen und dem geistigen Gebiete wahr, und was falsch ist. Die Geschichte hat jetzt den Beweis geliefert, daſs die menschliche Vernunft unfähig ist, die Menschen zu lenken.

Wie wenige sind doch imstande, richtig zu denken! Und niemand ist imstande, von allen Dingen richtig zu denken. Da ist es am besten, mit der Autorität zu beginnen. Der Grund alles Unheils ist der, dafs man die Redefreiheit gestattet hat. Es fing an mit der Reformation — einem der gröfsten Frevel, welche die Menschen an Gott begangen haben! Und es wurde fortgesetzt in der Philosophie des 18. Jahrhunderts — einer der schändlichsten Episoden in der Geschichte des Menschengeistes! Die Philosophen des 18. Jahrhunderts predigten den Irrtum als Religion. Und dies thaten sie nicht aus Überzeugung, sondern weil sie eine Verschwörung (la cabale) gegen das Heilige angestiftet hatten. Voltaire — dieser Gott lästernde Hanswurst (bouffon sacrilége) — gab sich das Ansehen, als wollte er die Unschuld verteidigen, obgleich Calas' Schuldlosigkeit nicht bewiesen war. Indem er Locke eine Gedenksäule errichtete, zeigte er nur seinen Fanatismus und zugleich seinen Mangel an Patriotismus. — Dem Unheil wird erst ein Ende gemacht, wenn die absolute Unfehlbarkeit des Papstes anerkannt wird. Ohne diese läfst sich der universelle Charakter der Kirche nicht behaupten, der soziale Friede sich nicht erhalten, die Souveränität der fürstlichen Gewalt sich nicht durchführen. Es wird hier an ein geheimnisvolles Prinzip appelliert: aber alles in der sozialen und der physischen Welt ist Mysterium. Die Vernunft verdammt den Krieg — und dennoch herrscht in der ganzen Natur der Krieg als ein geheimnisvolles Mittel zur Erhaltung des Lebens. Der Henker ist der Schrecken der Gesellschaft — und doch zugleich eine Kraft, welche die Gesellschaft aufrechterhält: man entferne diesen unbegreiflichen sozialen Faktor, und ein Chaos wird die Ordnung ablösen! Nur Überlieferung und Autorität, nicht aber die menschliche Vernunft kann uns in dieser Welt lenken, die überall fürchterliche Geheimnisse darbietet. Nichts ist daher lächerlicher als die Annahme, der Mensch habe sich stufenweise aus der Barbarei bis zur Wissenschaft und Zivilisation erhoben. —

Diese Ideen, welche de Maistre besonders in den *Soirées de St. Petersbourg* entwickelt, einer Reihe von Dialogen, die 1809 geschrieben sein sollen, aber erst 1821 nach seinem Tode

erschienen, stellen alles, was das Denken seit den Tagen der Renaissance zu erbauen gesucht hatte, auf den Kopf. Wie so oft ist hier eine Verwandtschaft der Gegensätze zu finden. Ebenso unhistorisch und verständnislos, wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts der Kirche und dem Mittelalter gegenübergestanden hatten, ebenso unhistorisch und verständnislos standen de Maistre und die Männer seiner Richtung der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegenüber, — nur mit dem Unterschiede, daſs nun statt der bösen Pfaffen die bösen Philosophen die Urheber aller Übel sein sollten. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts wurde als eine bewuſste Verschwörung wider die Autorität, als ein rein willkürlicher Prozeſs betrachtet. Und dies war in guter Übereinstimmung damit, daſs die Autorität selbst als die rein willkürliche, von auſsen oder von oben gebietende aufgefaſst wurde. Hieraus entstand wieder eine neue Ähnlichkeit mit der Philosophie des 18. Jahrhunderts: denn wenn alle Erkenntnis sich auf Autorität stützen soll, muſs ihre Selbstthätigkeit unterjocht, die freie Entfaltung ihrer inneren Möglichkeiten verleugnet werden. De Maistre kommt deshalb konsequent — ebenso gut wie Condillac — zur Annahme der vollkommenen Passivität des Menschen. Es kann daher nicht verwundern, daſs die Möglichkeit, der Mensch wäre auf dem Wege der natürlichen Entwickelung zur Zivilisation gelangt, ihm durchaus absurd erscheint.

b. Die psychologische Schule.

Die Bedeutung der autoritären Schule lag in deren leidenschaftlicher Hervorhebung des Wertes der historischen Mächte im Gegensatz zur Psychologie der Aufklärung und der Revolution, die in dem Herzen und dem Verstande des einzelnen Individuums eine unabhängige Kraft erblickte. So wie das Autoritätsprinzip hier aber aufgefaſst wurde, war es ein äuſseres, brutales Prinzip; sein innerer Zusammenhang mit dem Seelenleben wurde nicht untersucht — und konnte von diesem Standpunkte nicht untersucht werden, da jeder dem eignen Innern des Individuums beigelegte selbständige Wert eine Beschränkung der absoluten Autorität herbeiführen würde. In philosophischer Beziehung stand die autoritäre Schule (einzelne

mystische Regungen abgerechnet, vor welchen sie selbst zurückschrak) daher, wie schon bemerkt, auf Condillacs Standpunkte. Um so gröfseres Interesse hat es, zu sehen, wie sich aus Condillacs eigner Schule durch Benutzung psychologischer Beobachtung und Reflexion eine tiefere Psychologie entwickelt, die sich sowohl zur französischen Aufklärungsphilosophie als zur neuen autoritären Schule in entschiedenen Gegensatz stellt.

Als die Revolution ausbrach, hatte Condillac gesiegt. Seine Philosophie wurde die offizielle, und seine Anhänger besetzten die philosophische Abteilung des vom Konvent errichteten Nationalinstituts. An dieser philosophischen Akademie trug der Arzt Pierre Jean Georges Cabanis im Winter 1797 bis 1798 eine Reihe von Abhandlungen über das Verhältnis zwischen Seele und Körper vor, die in den Schriften der Akademie gedruckt wurden und später (1802) unter dem Titel: *Rapports du physique et du moral de l'homme* in erweiterter Form als Buch erschienen. Cabanis nennt Condillac mit grofser Anerkennung, modifiziert dessen Lehre aber an wesentlichen Punkten. Condillac legt das Gewicht ausschliefslich auf die äufseren Sinne; aus der Aufsenwelt erhält nach ihm der Mensch den gesamten Inhalt und alle Formen seines Bewufstseins auf passive Weise. Cabanis wirft ihm vor, er habe dasjenige im Bewufstsein, das den eignen innern Zuständen des Organismus entspreche, nicht berücksichtigt. Es kämen unausgesetzt Eindrücke aus den verschiedenen innern Organen ins Gehirn, und aufserdem sei stets der eigne Zustand des Gehirns und der Nerven mitbethätigt. Es gebe ein dunkles Gefühl oder eine dunkle Empfindung, die unmittelbar, von äufseren Sinneseindrücken unabhängig, mit der Erhaltung des Lebens verknüpft sei, und die deswegen schon zugegen gewesen sei, ehe das Individuum durch die Geburt zu der grofsen Aufsenwelt in Beziehung trete, von deren Einwirkungen Condillac alles im Bewufstsein ableite. Cabanis hat das Lebensgefühl in die neuere Psychologie eingeführt. Somit war die Passivität gegen die Aufsenwelt schon beschränkt; denn am Lebensgefühl besitzt das Individuum ein ursprüngliches Stammkapital, das auf alles, was es später in sich aufnimmt, Einflufs erhält, ihm Farbe und Gepräge verleiht. Und mit dem Lebensgefühl bringt Cabanis den Instinkt

in enge Verbindung. Auch in den instinktiven Handlungen findet er Thatsachen, die mit Condillacs Theorie unvereinbar sind. Der Instinkt setzt einen Vorrat ursprünglicher Kraft voraus, die durch Eindrücke von den inneren Lebensfunktionen ausgelöst wird, wie es sich namentlich mit den Instinkten der Fortpflanzung und der Elternliebe erweist. Cabanis legt dem Instinktbegriffe so grofses Gewicht bei, dafs er sogar den Gedanken andeutet, es möchte in allen Vorgängen der Natur ein universeller Instinkt thätig sein, ein Gedanke, in welchem man mit Recht einen Vorgänger der Schopenhauerschen Naturphilosophie gefunden hat. Es war jedoch Cabanis' Meinung nicht, ein philophisches System aufstellen zu wollen. Er will rein psychologisch und physiologisch verfahren und nicht die letzten Fragen beantworten. Obgleich er sich an einem einzelnen Orte stark materialistisch äufsert (indem er das Gehirn die Gedanken aussondern läfst, wie die Leber die Galle), würde es doch verkehrt sein, seine Schrift zur eigentlichen materialistischen Litteratur zu zählen. Sein Standpunkt wird durch folgende Äufserung charakterisiert (Rapports, XI, 8. éd. Peisse, S. 597): „Es war lange Zeit erforderlich, bis man so weit gelangte, nur eine einzige Kraft der Natur anzuerkennen; vielleicht wird noch längere Zeit erforderlich sein, um recht anzuerkennen, dafs wir, da wir diese Kraft mit nichts anderem vergleichen können, nicht imstande sind, uns eine wahre Vorstellung von ihren Eigenschaften zu bilden." In einer folgenden Schrift (*Lettre sur les causes premières*) hat er eine nähere Ausführung seiner Gedanken gegeben, die sich noch mehr als sein berühmtes Hauptwerk vom Materialismus entfernt.

Napoleon betrachtete Condillacs Schule nicht mit günstigem Auge. Sie begnügte sich ja nicht mit der Untersuchung unserer Empfindungen und Vorstellungen; aufser mit ihrer *Ideologie* (so nannte Destutt de Tracy, ein eifriger Anhänger Condillacs, die Lehre von dem Ursprung der Vorstellungen) beschäftigte sie sich auch im Geiste des 18. Jahrhunderts mit Theorien über Moral und Recht. Napoleon schrieb den Ideologen alles Unheil in Frankreich zu, und jedenfalls wollte er am liebsten, wie er für Frankreich handelte, so auch für dasselbe denken. Er unterdrückte die vom Konvent errichtete

Académie des sciences morales et politiques, und Schriften mit freierem philosophischen Inhalt konnten nun nicht in Frankreich erscheinen. Destutt de Tracy mufste seinen Kommentar zu Montesquieu in englischer Übersetzung anonym in Amerika drucken lassen. Die Ideologen zogen sich in engere Kreise zurück. Namentlich um Cabanis und Destutt de Tracy sammelte sich in Auteuil eine Schar junger Männer, die sich für philosophische Studien interessierten. Aus diesem Kreise ging Maine de Biran (geb. 1766, gest. 1824) hervor, der bedeutendste Psycholog dieses Jahrhunderts in Frankreich.

Biran bekleidete während der Revolution, des Kaisertums und der Restauration administrative Stellungen und war Mitglied gesetzgebender Versammlungen. Was sein Gemüt erfüllte, waren aber nicht die grofsen äufsern Ereignisse der damaligen Zeit. Er war ein guter Patriot, es fehlte ihm aber an Lust und Geschicklichkeit zum äufsern Auftreten. Das grofse historische Drama wirkte auf ihn, indem es die Regungen seines eignen Gemüts verstärkte, Regungen, die er schon früh mit dem Interesse des Theoretikers und zugleich mit tiefer Sehnsucht nach Frieden und Harmonie des Innern beobachtete. Seine Organisation war derartiger Natur, dafs das Verhältnis zwischen dem Passiven und dem Aktiven, dem Unwillkürlichen und dem Willkürlichen, oder wie er selbst es treffend bezeichnet, zwischen Temperament und Charakter ihm sein ganzes Leben hindurch ein theoretisches und praktisches Problem wurde. Dies bezeugt sein *Journal intime*, das merkwürdigste von ihm hinterlassene Werk (herausgegeben von E. Naville in dessen Schrift: *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées.* 1857), welches sowohl aus dem Anfang als der Mitte und dem Ende seines Denkerlebens Aufzeichnungen enthält. Wie früh und wie entschieden sein eigentümliches Problem sich ihm darstellte, ist aus einer Äufserung aus der Periode zu ersehen, während welcher er noch Condillacs Lehre huldigte (27. Mai 1794): „Was ist eigentlich die sogenannte seelische Thätigkeit? Ich empfinde den Zustand der Seele stets durch diesen oder jenen körperlichen Zustand bestimmt . . . . Könnte ich einst eine zusammenhängende Arbeit vornehmen, so hätte ich Lust, zu untersuchen, in welchem Mafse die Seele aktiv ist, und in

welchem Maße sie die äußern Eindrücke zu ändern vermag, deren Stärke durch die ihnen zugewandte Aufmerksamkeit vermehren oder vermindern kann, samt zu prüfen, inwiefern sie diese Aufmerksamkeit beherrscht . . . Es wäre höchst wünschenswert, daß ein im Beobachten geübter Mann den Willen analysierte, so wie Condillac den Verstand analysiert hat.“ Zugleich klagt er über das unablässige Wechseln und Strömen seiner innern Zustände (cette révolution perpétuelle, cette roue toujours mobile de l'existence), welches feste Stimmungen verhindre und Zweifel und Unruhe sogar inbetreff dessen erzeuge, was er mit redlichem Willen festzuhalten suche.

In seinen ersten Werken trat Biran Condillacs und Cabanis' Lehre bei. Nach und nach legte er aber immer größeren Nachdruck auf die Aktivität, die seiner Ansicht zufolge durch die Anstrengung des Willens unmittelbar zu unserm Bewußtsein komme. „Das Ich gibt sich sich selber mittels des innern Sinnes durch die Anstrengung oder Bewegung des Willens kund, welche die Seele in ihrem Innern als ein Produkt ihrer Thätigkeit, als eine durch ihren Willen verursachte Wirkung auffaßt (aperçoit).“ (*Rapports du physique et du moral de l'homme.* Oeuvres philos. 1841. IV. S. 75.) Hier findet Biran eine ursprüngliche Thatsache, die der Lehre Condillacs von der Passivität ein Ende macht. Er vergißt aber nicht — das verhüteten stets wiederholte innere Erfahrungen — die unwillkürlich entstehenden Empfindungen und Stimmungen. Den Moralisten, die über das Problem der Glückseligkeit schreiben, macht er den Vorwurf, sie überließen sich allgemeinen Reflexionen und Postulaten und glaubten, man könne seine Gefühle und Neigungen unmittelbar lenken. Von unserm bewußten Wollen durchaus unabhängig regen sich eine Menge wechselnder Erscheinungen in unserem Innern, welche das Ich antrifft, wenn es sich seiner bewußt wird, und welche von einer andern innern Ursache als dem Ich herrühren müssen. Es gibt also außerhalb des Ichs oder des Bewußtseins und von dem Verhältnisse zur Außenwelt unabhängig eine Reihe innerer Erscheinungen, welche die Selbstbeobachtung entdeckt, welche aber ohne diese bestehen können. (Journal intime. 24. oct. 1814.) Diese Theorie von Empfindungen, welche außerhalb

des Jchs existieren sollten, erregte grofse Aufmerksamkeit und vielen Widerstand in der kleinen philosophischen Gesellschaft, die Biran in Paris um sich versammelte, und an deren Zusammenkünften Männer wie der Physiker Ampère, der Geschichtsforscher Guizot und der Philosoph Royer Collard teilnahmen. Nur Ampère schlofs sich Biran entschieden an. Alle beide stellten das unmittelbare Bewufstsein (apperception immédiate) von der Energie des Willens als das zentrale psychologische Faktum auf. Von diesem aus verschwimme das Seelenleben aber ins Unbewufste, und wenn jener Akt des Bewufstwerdens seiner selbst eintrete, finde das Ich eine ganze Reihe von Elementen gegeben — jedenfalls höre es deren Echo. Ebenso beim Erwachen aus tiefem Schlafe oder bei der Reflexion über gewohnheitsmäfsige Zustände. In einem bisher ungedruckten *Mémoire sur les perceptions obscures* (aus 1807), das von Alexis Bertrand (La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Chap. 2) ans Licht gezogen wurde, hatte Biran es versucht, diesen Gegensatz zwischen dem Passiven und dem Aktiven des Seelenlebens durch die Annahme verschiedener zusammenwirkender Nervenzentren physiologisch zu erklären. Auch die Erscheinungen des Somnambulismus benutzte er, um die Doppelheit in uns zu erleuchten. Wegen seines Eifers, genaue Selbstbeobachtung anzustellen und die Selbstbeobachtung durch andre Quellen psychologischer Kenntnis zu ergänzen, ist Biran ein Vorgänger der neueren Psychologie. Er erklärt sich von seinem psychologischen Standpunkt aus entschieden gegen die autoritäre Schule, die der freien Selbstthätigkeit des Menschen keine Bedeutung beilege. Nur durch Vertiefung in die Natur und die Gesetze des Seelenlebens kann man — behauptet er — denjenigen Punkt finden, an welchem der Ursprung des moralischen und religiösen Verhältnisses liegt. Die Männer der autoritären Schule, die über die individuelle Natur der Seele durchaus wegsahen und die Autorität „ex abrupto" als Grundlage aller Wissenschaft aufstellten, ermangelten der Liebe zur Wahrheit und hatten sich nur von dem Bedürfnisse, zu handeln und auf Menschen zu wirken, leiten lassen. Und sie hatten sich dem Skeptizismus und dem Materialismus ergeben, indem sie die

Seele rein passiv machten und deren ganze Richtung von außen, durch die Autorität, bestimmen ließen! (Journal intime. 28. juill. 1823.)

In dem unmittelbaren Bewußtsein der Selbstthätigkeit findet Biran das primitive und fundamentale Prinzip all unsrer Erkenntnis. Hierdurch kündigt nicht nur unser eignes Ich sich uns an, sondern wir erhalten auch, indem die Selbstthätigkeit auf Widerstand stößt, das Bewußtsein von der Existenz der materiellen Welt. Diejenige Selbstthätigkeit, die wir merken, ist nämlich das Wirken der Seele auf den Organismus, wo stets ein gewisser Widerstand zu überwinden ist. Biran gibt also eine spiritualistische Deutung des Bewußtseins unsers Wirkens und der Hemmung, die in unserm Wirken stattfinden kann; und hierdurch gewinnt er zugleich eine Erklärung des Gegensatzes zwischen unserm eigentlichen Wollen und dem Unwillkürlichen unsrer innern Zustände. Doch stimmt er der Cartesianischen Lehre von der Seele als einer Substanz nicht bei: wir kennen das Ich nur als wirkende Kraft; ein unmittelbares Bewußtsein der Substanz kann es nicht geben. — Die Kraft oder die Thätigkeit, die wir auf diese Weise in uns selbst empfinden, dient uns zum Typus, auf welchen wir alle äußern Erscheinungen beziehen. In unserm Selbstbewußtein lernen wir die Begriffe Kraft, Ursache, Einheitlichkeit und Identität kennen, und nur, weil wir diese Begriffe, die von Qualitätsbegriffen höchst verschieden sind, aus dem primitiven innern Faktum abzuziehen vermögen, sind wir imstande, sie auf die Erscheinungen der Erfahrung anzuwenden. — Weder äußere Wahrnehmung noch Autorität, wohl aber das unmittelbare Bewußtsein unsrer Selbstthätigkeit ist die Grundlage unsrer gesamten Erkenntnis. Was die Realität dieser Grundlage betrifft, hegt Biran keinen Zweifel; die neuere Psychologie wird jedoch schwerlich zugeben können, daß er Humes Zweifel an der Möglichkeit einer unmittelbaren Auffassung der Kausalität überwunden hätte.[72]) —

Birans bedeutendste Schriften wurden erst lange nach seinem Tode herausgegeben. Eine Zeitlang arbeitete er an einem größeren Werke, das alle seine psychologischen Studien umfassen sollte *(Essai sur les fondements de la psychologie)*;

politische Verhältnisse verhinderten ihn aber, es druckfertig zu machen, und später legte er seinen Entwurf beiseite, um eine neue Darstellung auszuarbeiten *(Nouveaux essais d'anthropologie)*. Beide Werke wurden 1859 von Naville herausgegeben (Oeuvres inédites de M. de Biran). Der Grund, weshalb er in seinen letzten Jahren die ältere Darstellung verwarf, war der, dafs er eine tiefere Schicht der Seele gewahrt hatte als diejenigen, welche er bisher bei seinen Reflexionen berücksichtigt hatte. Bisher hatte er die Strömungen beschrieben, welche sich vom Lebensgefühl über das ganze innere Leben verbreiten, und als Gegenteil hiervon das Bewufstsein der Energie, in welchem unser Ich sich aus dem Passiven und Unwillkürlichen emporzuarbeiten sucht. Im Energiebewufstsein hatte er während der äufseren und inneren Bewegungen auf stoische Art seine Zuflucht gefunden. Auf die Dauer genügte ihm diese Zuflucht jeodch nicht. Sie bot ihm keinen hinlänglichen Schutz vor der Unruhe der inneren und der äufseren Welt. Es erwachte das Bedürfnis in ihm, einen absolut festen Stützpunkt zu gewinnen, eine Hingebung anderer und höherer Art als die an die Stimmungen des Lebensgefühls zu erleben, eine Hingebung an etwas, das von der eignen unvollkommenen Aktivität der Seele unabhängig wäre, und das dennoch nicht aus dem Äufsern, sondern aus dem Innern käme. Er benutzt Kants Distinktion zwischen Noumena und Phänomena und sucht seinen festen Standpunkt in dem Verhältnisse zu einem Etwas, das über alle Phänomena hinausliegt. Die Grundgedanken der religiösen Mystik, die er auf dem Wege seiner eignen selbständigen Erfahrung gefunden hat, erscheinen ihm nun als der sichre Port, während er zugleich das Evangelium Johannis, das Buch De imitatione und die Werke Fénelons studiert — statt Descartes und Leibniz, die seiner Zeit wiederum das Studium des Condillac und des Cabanis abgelöst hatten. Birans Religiösität erhält keinen konfessionellen Charakter. Er hält daran fest, dafs das religiöse Gefühl nicht von aufsen erzeugt werden kann; es mufs unwillkürlich entstehen, und ebenso unwillkürlich gestalten sich unter seinem Einflusse diejenigen Bilder, durch welche die Seele die Vorstellungen von dem Ewigen und Unendlichen ausgedrückt findet. Die Religion ist vielmehr Gefühl als Glaube;

der Glaube ist dem Gefühl untergeordnet. Unsere geistige Thätigkeit hat hier die Aufgabe, Empfänglichkeit für das höhere Leben vorzubereiten, für das eigentliche geistige Leben, *la vie de l'esprit* im Gegensatze zu dem aktiven Leben im Willen und in der Vernunft, *la vie humaine,* das wieder den Strömungen des Lebensgefühls, *la vie animale,* entgegengesetzt wird. Dieses höhere Leben bezeichnet Biran auch als „das mystische Leben des Enthusiasmus", „die höchste Stufe, welche die menschliche Seele erreichen kann, indem sie, insofern es in ihrer Gewalt steht, sich mit ihrem höchsten Gegenstand eins macht und somit zur Quelle zurückkehrt, aus der sie entsprungen ist". (Oeuvres inédites. III. S. 541. 521.)

Aus Birans Tagebuch ist indes zu sehen, dafs seine Leidenschaft für psychologische Beobachtung und Reflexion durch seinen Übergang zur Mystik nicht unterdrückt wurde. Immer wieder erörtert er die Frage, wie weit die psychologische Kausalerklärung die innigsten und höchsten Zustände umfassen kann. Bald heifst es, diejenigen, welche alles durch natürliche Ursachen zu erklären suchten, könnten nicht an der Frage verhindert werden, ob denn nicht selbst der höchste Zustand seliger Ruhe und Kontemplation, da die Seele in Ekstase sei und sich unter göttlichem Einflusse fühle, — ob nicht selbst dieser Zustand aus der Thätigkeit organischer Stimmungen zu erklären sei, so dafs die himmlische Seligkeit von Unruhe und Taumel abgelöst würde, sobald der organische Zustand sich änderte. Bald wird es als ausgemacht geäufsert, diejenige Idee oder dasjenige Gefühl, welches die Seele von dem Vollkommenen, Grofsen, Schönen und Ewigen habe, könne nicht aus ihr selbst entspringen; die moralischen und die religiösen Wahrheiten hätten eine andre Quelle als die psychologischen Wahrheiten. (Journal intime. 26. août 1818 und 19. sept. 1818.) Noch auf den letzten Blättern des Tagebuches wird die Frage speziell untersucht, wie unsre eigne psychische Thätigkeit des Denkens und der Konzentrierung des Gemüts jener höheren Hingebung kraft der fortwährenden Wechselwirkung des Aktiven und des Passiven in uns den Weg bahnen könne; und es wird darauf gefragt: wie läfst sich denn zwischen dem unterscheiden, was infolge einer solchen

Konzentrierung aus dem eignen Boden der Seele emporquillt, und dem, was der Einwirkung göttlicher Kräfte zu verdanken ist? Über ein „es sei nun — oder es sei“ (soit—soit) kommt Biran nicht hinaus, wie sehr er auch das Bedürfnis fühlt, daran festzuhalten, dafs die Wahrheit, wenn wir in sie einzudringen suchen, auch in uns einzudringen suchen wird. (Journal intime. oct. 1823.)

Nur wenige kannten Maine de Birans Gedanken, bevor seine Schriften — zum gröfsten Teil lange nach seinem Tode — veröffentlicht wurden. Zu diesen wenigen gehörte zuvörderst André-Marie Ampère, der berühmte Physiker (geb. 1775, gest. 1836), der einen lebhaften mündlichen und schriftlichen Verkehr mit ihm unterhielt und ebenso wie er den Ausgangspunkt der Philosophie in dem unmittelbaren Bewufstsein von der Energie des Ichs fand. Ampère erkannte die Priorität seines Freundes an diesem Punkte an; während Biran aber sein ganzes Leben hindurch fortwährend um diesen einen Punkt kreiste, suchte Ampère eine ausführliche psychologische und erkenntnistheoretische Theorie zu geben. Philosophische Studien beschäftigten ihn in hohem Mafse; aufser seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Vorlesungen trug er auch Philosophie vor. Örsteds Entdeckung des Elektromagnetismus bewog ihn zu der Reihe vorzüglicher Untersuchungen, die seinen Namen besonders berühmt gemacht haben; seine alte Liebe verliefs er aber nicht, und in seinen späteren Jahren beschäftigte er sich mit Studien über die Encyklopädie und die Klassifikation der Wissenschaften, welche seinen *Essai sur la philosophie des sciences* zur Folge hatten (erster Band 1834, zweiter Band mit Einleitungen von Ste. Beuve und Littré 1843), in welchem mehrere seiner interessanten psychologischen und philosophischen Ideen ausgesprochen sind. Später wurden sein Briefwechsel mit Biran und einige Fragmente einer Abhandlung, von seinem Sohne mit einer Einleitung versehen, unter dem Titel: *Philosophie des deux Ampère*, publiée par Barthélemy St. Hilaire herausgegeben (Paris 1866). (Von der Philosophie des Sohnes findet sich indes nicht viel in diesem Buche.)

Als Philosoph verhält sich Ampère zu Biran ungefähr so, wie er sich als Physiker zu Örsted verhält. In Örsteds Ent-

deckung ahnte er ein einzelnes Beispiel eines allgemeinen Gesetzes, und es gelang ihm, dieses mathematisch zu entwickeln und experimentell nachzuweisen. Der Elektromagnetismus wurde von ihm zur elektrodynamischen Theorie erweitert. Der Einfluſs des elektrischen Stroms auf die Magnetnadel gab ihm den Anlaſs, den gegenseitigen Einfluſs elektrischer Ströme aufeinander und den Einfluſs der Erde auf die elektrischen Ströme zu entdecken. Birans Beobachtung des Verhältnisses zwischen dem Aktiven und dem Passiven des Seelenlebens bewog Ampère zu zwei Reihen von Untersuchungen, teils zur Untersuchung, wie unsre Empfindungen und Vorstellungen sich vor und unabhängig von der bewuſsten Aktivität unwillkürlich verbinden, teils zur Untersuchung, wie die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt auf Grundlage des bewuſsten Gebrauches, den der Geist von seinen Vermögen macht, möglich wird. Durch erstere Untersuchung gab er interessante Beiträge zur psychologischen Associationslehre, durch letztere zur Erkenntnistheorie.

In psychologischer Beziehung wendet Ampère dieselbe Methode an wie die englischen Associationspsychologen. Er bleibt nicht — wie Biran und die meisten andern französischen Psychologen — bei einer Beschreibung stehen, sondern sucht das Entstehen zusammengesetzter Bewuſstseinserscheinungen durch Verschmelzung und Verbindung einfacherer Elemente zu erklären. Eine Verschmelzung (concrétion) findet z. B. unter einer Farbenempfindung und einer Widerstandsempfindung statt, die eine so enge Verbindung schlieſsen, daſs man geneigt ist, dergleichen zusammengesetzte Verbindungen für einfache und primitive Empfindungen anzusehen. Erst die Analyse entdeckt, daſs eine Verschmelzung stattgefunden hat, und daſs unsre eigne unwillkürliche Aktivität und die von ihr angetroffenen Schranken dabei eine wesentliche Rolle gespielt haben. Ein andres Beispiel von der „concrétion“ hat man an dem Wiedererkennen, wo die gegenwärtige Empfindung eines Gegenstandes mit der Reproduktion einer früheren Empfindung verschmilzt. Durch denselben Prozeſs erklärt Ampère ferner die Erscheinung, daſs man, wenn man während der Aufführung einer Oper den Text vor sich hat, die Worte unmittelbar

hören kann, sie dagegen ohne Hilfe des Textes nicht würde hören können. Die gelesenen Worte und die gehörten Laute verschmelzen unmittelbar miteinander.[78]) Dergleichen Erklärungen machten, wie Ste Beuve bezeugt, Ampères psychologische Vorlesungen so anziehend.

An der Grundthatsache selbst, in welcher er mit Biran einig war, dem unmittelbaren Bewufstsein der Selbstthätigkeit, unternimmt Ampère eine Distinktion, die Biran nicht zugeben wollte. Er unterscheidet zwischen dem Selbstbewufstsein (autopsie [ↄ: heautopsie], später: émesthèse) und der Muskelempfindung, indem er zeigt, dafs wir letztere Empfindung auch dann haben, wenn ein andrer unsern Arm oder unser Bein bewegt. Bei der eignen Bewegung ist das Selbstbewufstsein diejenige Erscheinung, welche die Ursache enthält, die Muskelempfindung diejenige Erscheinung, in welcher die Wirkung hervortritt. Eben weil die Muskelempfindung sich auch von einem andern hervorbringen läfst, entdecke ich, dafs ich in einigen Fällen selbst deren Ursache bin. In dieser Erfahrung leuchtet mir dann das Kausalverhältnis ein. Unmittelbar habe ich dasselbe nur in meiner eignen Thätigkeit gegeben, und alle andre Thätigkeit fasse ich deshalb in Analogie mit dieser auf. Mit dem unmittelbaren Bewufstsein, bei welchem Biran stehen blieb, wirkt nach Ampère das Vermögen zusammen, Verhältnisse aufzufassen, das eigentliche Erkenntnisvermögen. Mittels dieses fassen wir das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Orten des Raumes und der Zeit u. s. w. auf. Und nur mittels dieses Vermögens sind wir imstande, mehr als blofse Erscheinungen zu erkennen. Wie fest auch Ampère daran festhält, dafs alles, was sich uns darstellt, nur Erscheinung ist, so überzeugt ist er doch, dafs diejenigen Verhältnisse (rapports, relations), die zwischen den Erscheinungen untereinander stattfinden, ohne von der qualitativen Beschaffenheit der Erscheinungen abhängig zu sein, absolute (noumenale) Gültigkeit besitzen. Die blofsen Qualitätsbegriffe, die durch Vergleichung und Abstraktion gewonnen sind, haben keine höhere Gültigkeit als die Sinnesqualitäten, die ihren Inhalt bilden. Diejenigen Begriffe aber, welche reine Verhältnisse und Arten der Koordination ausdrücken, wie Kausalität, Anzahl,

Zeit und Raum, gelten absolut und bilden die Brücke, auf welcher unsre Erkenntnis von der Welt der Phänomena zu der der Noumena gelangt. An diesem Punkt erklärt Ampère sich entschieden gegen Kant, den er sonst höchlichst bewundert. Nicht weniger entschieden erklärt er sich gegen Reid, der eine unmittelbare Wahrnehmung äufserer Realität annimmt, und mithin nach Ampère eine „concrétion" mit einer elementaren Empfindung verwechselt. Die noumenale Realität (die Materie an sich als Ursache der Sinneseindrücke, die Seele an sich als Ursache unsers eignen Thuns, Gott als Ursache aller Dinge) entdecken wir nur auf dem Wege des Schliefsens und unter der Form der Hypothese. Unmittelbar fassen wir nur Erscheinungen auf; die von den Qualitäten unabhängigen Verhältnisse der Erscheinungen untereinander, die wir erschauen, gelten aber auch den Noumena. Unter Relationen versteht Ampère ungefähr, was Boyle und Locke die primären Eigenschaften nannten.

Biran war anfangs geneigt, in dieser Frage Reids Auffassung beizutreten. Als sein philosophischer Freund ihn eifrig aufgefordert hatte, Kant zu studieren, wurde er ein gröfserer Kantianer, als Ampère lieb war. Gegen die Relationstheorie des letzteren behauptet er (in einem im Journal intime. 30. oct. 1816 erwähnten Gespräche), es sei grofse Schwierigkeit damit verbunden, den Übergang aus dem Bewufstsein unsrer eignen Aktivität (Ampères und Birans gemeinschaftlichem Grundfaktum) zur Annahme äufserer Ursachen zu bewerkstelligen. Hier ist nach Biran ein Abgrund, über den uns keine Analyse und Induktion führen kann. Daraus, dafs ich nicht die Ursache eines passiven Zustandes meines Ichs sei, lasse sich nicht schliefsen, dafs es notwendigerweise eine Ursache gebe, die alles erzeuge, was ich nicht thue. Wir selbst seien Ursachen, und deshalb sei es uns ganz natürlich, andre Dinge als Ursachen aufzufassen: dies sei aber kein Beweis! — Wenn Ampère meinte, die absolute Gültigkeit der Relationen werde dadurch bewiesen, dafs alle Schlüsse, die wir aus unsern Theorien von den Relationen zögen, durch die Erfahrung bestätigt würden, so entgegnet Biran (in einem bisher ungedruckten, bei A. Bertrand: La psychol. de l'effort. S. 188 be-

nutzten Briefe): „Welche Erfahrung kann uns darüber belehren, ob die Formen der Koordination der Erscheinungen absolut in den Dingen oder nur im auffassenden Geiste sind? Läſst dieser Zweifel der Reflexion sich jemals durch eine äuſsere Erfahrung aufhellen? Stimmen nicht beide Möglichkeiten gleich gut mit den Erscheinungen überein?“ — Hierauf hat Ampère aus seiner Relationstheorie schwerlich eine befriedigende Antwort geben können.[74])

In seiner Weltanschauung ist Ampère Cartesianer. Er teilt die Wissenschaften in die kosmologischen und die noologischen ein, deren erstere die materiellen, letztere die geistigen Erscheinungen umfassen. Die noologischen Wissenschaften müſsten erst nach den kosmologischen studiert werden, teils weil diese uns den Gebrauch der menschlichen Vermögen zur Erkenntnis der Welt zeigten und somit die Natur dieser Vermögen beleuchteten, teils weil diejenige Kenntnis der Welt, namentlich der physischen Natur des Menschen, welche sie gäben, von Wichtigkeit sei, um die intellektuellen und moralischen Vermögen des Menschen zu verstehen. Was Ampères Klassifikation der Wissenschaften im einzelnen betrifft, so ist sie eine sehr verwickelte und kann sich an Einfachheit und Klarheit nicht mit der fast zu gleicher Zeit von Auguste Comte aufgestellten messen. Es finden sich aber in seinem „Essai sur la philosophie des sciences“ viele interessante Bemerkungen, und hätte er seinen Wunsch ausführen können, nicht nur eine Klassifikation, sondern auch eine Darstellung der wichtigsten Wahrheiten, Methoden, Probleme und Hypothesen auf den verschiedenen Gebieten zu geben, so leidet es keinen Zweifel, daſs ein so ausgezeichneter Denker und Forscher ein vorzügliches Werk und ein interessantes Korrektiv des Comteschen Systems geliefert haben würde. — Ungefähr gleichzeitig mit Ampère und Comte beschäftigte auch die Mathematikerin Sophie Germain (geb. 1776, gest. 1831) sich mit Ideen von dem Entwickelungsgange der Wissenschaften in dessen Zusammenhang mit dem in der Natur der menschlichen Erkenntnis liegenden Maſsstab der Wahrheit. Unter deutlichem Einflusse von Kant weist sie nach, daſs wir wegen der Natur unsers Bewuſstseins das Bedürfnis der Einheitlichkeit, der

Ordnung und des Zusammenhanges fühlen, ein Bedürfnis, das uns nicht nur bei dem wissenschaftlichen Forschen, sondern auch auf dem moralischen und ästhetischen Gebiete lenkt. Ihr philosophisches Werk *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture* (1833 erschienen, 1879 aufs neue von H. Stupuy in den „Oeuvres philosophiques de Sophie Germain" herausgegeben), geht darauf aus, uns zu zeigen, dafs ein und derselbe Typus uns in der Wissenschaft, der Moral und der Kunst leitet. „Es gibt nur einen einzigen Typus des Wahren. In der Moral, der Wissenschaft, der Litteratur und der Kunst suchen wir stets die Einheitlichkeit, Ordnung und Verhältnismäfsigkeit der Existenz unter den Teilen einer und derselben Totalität." Das Kausalprinzip ist nur eine spezielle Form dieses allgemeinen Prinzips. Wir bringen das Kausalprinzip in Anwendung, wenn wir den zu untersuchenden Gegenstand nicht in seiner Totalität sehen. Er zeigt sich uns als ein Bruchstück, und wir fragen dann, welche Einheitlichkeit ihn umschliefst. Wir sehen ihn als einen Teil und suchen das Ganze, zu dem er gehört. Dieses Bedürfnis der Einheit und Ganzheit hat zu kühnen Systemen geführt, zu willkürlichem Gebrauche von Analogien und zur Annahme mystischer Ursachen. Es hat aber auch zu vielen glücklichen Ideen geführt, und der Fortschritt der Wissenschaft beruht darauf, dafs es lebhaft ist. Auf ihm beruht der Zusammenhang in der Geschichte der Wissenschaft. Nach und nach lernt man aber die Systeme durch Methoden ersetzen und fragen *wie* und *wieviel* statt *warum*. Statt die Welt den Launen seiner Einbildungskraft gemäfs zu erschaffen, lernt der Mensch dem wirklichen Zusammenhang der Welt nachspüren, und wenn es auf diese Weise allmählich gelingt, eine grofse Einheit aller Dinge zu finden, wird die Einbildungskraft in sicherer Form zurückgewinnen, was sie dadurch verloren hat, dafs ihre kühnen Bilder durch die kritische Forschung verdrängt wurden. —

Während sich in den philosophischen Kämmerlein eines Biran und eines Ampère ein Denken entwickelte, das über den herrschenden Condillacismus hinausführte, wurde dieser in dem philosophischen Unterricht durch das Auftreten von Royer

Collard und Victor Cousin besiegt. Royer Collards Vorlesungen an der Sorbonne (1811—14) führten Reid als philosophischen Klassiker in Frankreich ein. Er legte grofses Gewicht auf psychologisches Forschen in der Richtung der schottischen Schule und hob die Bedeutung der instinktiven Auffassung und der unmittelbaren moralischen Überzeugung gegen die beschränkte Betrachtungsweise und die abstrakten Analysen der Ideologie hervor. Die scharfe Auffassung der Probleme wurde hierdurch nicht begünstigt; eine Berufung auf den gesunden Menschenverstand mufste gar zu oft die Argumente ersetzen. Eine neue Richtung wurde indes eingeleitet, und das Auge für Seiten des geistigen Lebens geöffnet, welche die bisher herrschende Schule in den Schatten gestellt hatte. Royer Collards bedeutende Persönlichkeit verlieh seinem Auftreten als Philosoph besonderes Gewicht. Sein Nachfolger Cousin (geb. 1792, gest. 1867) war ein begeisterter Redner mit grofsem Talente, das Interesse der Jugend zu erregen. Selbst noch ein Jüngling teilte er die Erwartung der Jugend, mit der freien Verfassung und nach dem Sturze der Militärdespotie würde ein glänzendes Zeitalter des französischen Geisteslebens kommen. Sein Unterricht trug ein entschieden historisches Gepräge. Er führte in dem französischen akademischen Unterricht die Geschichte der Philosophie ein. Seine eignen philosophischen Ansichten erhielt er teils von den Schotten und von Royer Collard, teils von Biran und Ampère, an deren philosophischen Zusammenkünften er teilnahm. Biran sah freilich, dafs Cousin „ihm ins Gehege ging“, glaubte aber, seinen Teil von der Beute zu bekommen, da Cousins Unterricht Empfänglichkeit für sein eignes grofses psychologisches Werk erzeugen würde, wenn es erschiene (was unglücklicherweise erst einige und dreifsig Jahre nach Birans Tode geschah). Cousin kombinierte Reids Theorie von der unmittelbaren Auffassung der absoluten Realität mit Birans Lehre von dem Bewufstsein unsrer eignen Selbstthätigkeit und mit Ampères Lehre von den absoluten Relationen. Und hiermit verband er später noch Schellings und Hegels Lehre von der absoluten Vernunft. Auf Reisen in Deutschland hatte er die deutsche spekulative Philosophie kennen lernen, nachdem Frau von Staëls Werk *De l'Allemagne* einen allgemeinen Ein-

druck der deutschen Philosophie seit Kant gegeben hatte. Cousins Philosophie wurde ein Eklektizismus, der den verschiedenen Systemen entnahm, was mutmafslich von bleibendem Werte sei: die Systeme seien jedes für sich unvollständig, keins derselben aber durchaus falsch! Das für die Wahl Mafsgebende war anfangs psychologische Wahrnehmung nach Reids und Birans Muster, später Schellings und Hegels universelle Vernunft, und während des letzten Teils der Laufbahn Cousins — als er nach der Revolution 1830 der offizielle Leiter alles philosophischen Unterrichts in Frankreich geworden war — die Hauptlehren der natürlichen Religion und des cartesianischen Spiritualismus. Das Kühne und Begeisternde seines ersten Auftretens [75]) als Lehrer der Philosophie wurde durch seine historischen Studien und seine offizielle Stellung gedämpft. Treffend hat Renan, der übrigens lange nach Cousins Tode in warmen Worten äufserte, was er diesem verdankte, ihn als Beispiel angeführt, dafs es der Philosophie nicht zuträglich sei, einen gar zu völligen Sieg zu gewinnen. Es mufs hinzugesetzt werden, dafs der Sieg nur ein äufserer war. Napoleon hatte mit Freuden Royer Collards Auftreten gesehen, das Julikönigtum stützte Cousin.

Das wichtigste Werk Cousins ist: *Du vrai, du beau, du bien*, seine 1818 gehaltenen Vorlesungen, die zwanzig Jahre später in ihrer ursprünglichen Gestalt von Garnier herausgegeben, in folgenden Ausgaben jedoch von Cousin selbst, dem die Ketzereien seiner Jugend nun unbequem waren, verstümmelt wurden. Dieses Werk war es, das auf Renan so grofse Wirkung machte. Aufserdem sind seine Ideen in den Vorreden zu den fünf Bänden der *Fragments philosophiques*, in welchen er Gegenstände aus der Geschichte der Philosophie behandelt, aufzusuchen. In der Vorrede des ersten Bandes (1826) stellt er seine charakteristische Lehre von „der unpersönlichen Vernunft" dar, in welcher er Reid, Ampère und Schelling kombinierte. Mit Hilfe der psychologischen Methode, durch Vertiefung der Selbstbeobachtung, glaubt er einen Punkt erreicht zu haben, bis zu dem selbst Kant nicht eingedrungen sei, einen Punkt, an welchem die scheinbare Subjektivität und Relativität der notwendigen Prinzipien verschwänden, indem sich

ein unwillkürliches Erfassen der Wahrheit als Grundlage aller logischen Reflexion und aller Aufstellung notwendiger Begriffe offenbare. Erst indem die Vernunft Gegenstand der Reflexion werde, werde sie subjektiv; an sich selbst sei sie ein Licht, das von allen persönlichen Differenzen unabhängig als eine universelle Offenbarung im Innern jedes Menschen leuchte.

Während Cousin zwar meinte, sich auf psychologische Beobachtung zu stützen, sich aber bald auf den Schwingen der Rhetorik und der Phantasie über dieselbe erhob, fühlte Théodore Jouffroy (1796—1842) gröfseres und anhänglicheres Interesse für psychologisches Forschen. Zwar beharrte er einseitig bei der Selbstbeobachtung und vernachlässigte andre Quellen psychologischer Kenntnis, indem er auf streng spiritualistische Weise zwischen Psychologie und Physiologie unterschied als zwei Fächern, die nichts miteinander zu schaffen hätten. Es war ihm aber Ernst — das zeigen eine ganze Reihe Untersuchungen — über das Verhältnis zwischen der Selbstbeobachtung einerseits, der Naturwissenschaft und der philosophischen Spekulation anderseits ins klare zu kommen. Cousins romantische Virtuosität, Brücken über Abgründe zu schlagen, besafs er nicht. Seine Philosophie war aus seinem rein persönlichen Bedürfnisse der Klarheit der Erkenntnis entsprungen, seitdem er nach einem harten Kampfe gesehen hatte, dafs die theologischen Vorstellungen ihren Wert für ihn verloren. Obgleich aber sein Denken starkes persönliches Interesse verrät, bewegt es ihn doch nicht, sich etwas abdingen zu lassen oder mit Lösungen fürlieb zu nehmen, die seinen Gedanken nicht völlig befriedigten. Da macht er lieber an der Erkenntnis Halt, dafs die Lösung des Problems unerreichbar sei. „Es gibt zwei Wege," sagt er in einer seiner Vorlesungen (*Mélanges philosophiques*. 3. éd. S. 350 u. f.), „auf welchen der denkende Mensch seiner Seele Frieden und seinem Geiste Ruhe erwerben kann; der eine ist der, die Wahrheit rücksichtlich der die Menschheit interessierenden Fragen zu besitzen oder doch zu besitzen zu glauben; der andre ist der, klar einzusehen, dafs diese Wahrheit unzugänglich ist, und zu wissen, weshalb sie es ist. . . Da die Thatsachen, die wir zu beobachten vermögen, beschränkt sind, so sind die Schlüsse,

die wir aus diesen Thatsachen abziehen können, es ebenfalls. Die Wissenschaft hat also ihren Horizont, über den sie nicht hinaus sehen kann; es ist ihre Aufgabe, diesen Horizont nach und nach zu bestimmen. An dieser äufsersten Grenze ihres Bereichs mufs sie sich von der Poesie trennen, die allein imstande ist, weiter zu gehen. Diese Trennung ist ihre Pflicht gegen die Menschheit, gegen die sie die Obliegenheit hat, die Wahrheit zu entdecken, und die nur gar zu oft darunter gelitten hat, dafs sie die Wahrheit dort hoffte und suchte, wo diese ihr unzugänglich war und stets sein wird." Weit mehr wegen der mannhaften Weise, wie Jouffroy sich zu den Problemen stellte, als wegen deren Behandlung im einzelnen steht er in der Geschichte der französischen Philosophie als eine schöne und ansprechende Gestalt da. Insofern er auf bestimmte Resultate hinweist, gehen diese in der Richtung des von Cousin begründeten Eklektizismus. In einer Abhandlung aus seinen jüngeren Jahren (1825) glaubte er sogar, die französische Philosophie, die nun aufgehört habe, auf Condillac zu schwören, sei imstande, indem sie überall die Wahrheit suche und sich in die menschliche Natur, welche die philosophische Realität ist, vertiefe, in aller Stille einen Friedensvertrag aller Systeme vorzubereiten, der vielleicht sogar in Paris zum Abschlufs kommen könnte! — Es gibt aber der Orte, wo die Wahrheit zu suchen ist, mehr, als der Eklektizismus glaubte, und die menschliche Natur ist zu umfassend, als dafs sie sich im Rahmen des Eklektizismus einschliefsen liefse, selbst wenn dieser mit so redlichem Willen ausgearbeitet wird wie von Théodore Jouffroy. Ein philosophischer Friedensvertrag wird deswegen auch noch lange auf sich warten lassen.

c. Die soziale Schule.

Als Damiron, Cousins Schüler, im Jahre 1828 ein Werk über die französische Philosophie des 19. Jahrhunderts herausgab, stellte er den Eklektizismus als die höhere Einheit oder die rechte Mitte einerseits der Condillacschen, anderseits der theologischen Schule gegenüber. Birans und Ampères eigentümliche Denkarbeit, die tiefer ging als der Eklektizis-

mus, war noch nicht an die Öffentlichkeit getreten. In der zweiten (im nämlichen Jahre erschienenen) Ausgabe fand er sich indes veranlaſst, Saint-Simons und Auguste Comtes Ideen zu erwähnen, obgleich er bekannte, deren Bedeutung nicht klar erblicken zu können. Damals lagen nur die ersten Schriften Comtes vor. Dagegen war Saint-Simons Laufbahn abgeschlossen. Die Saat war niedergelegt, aus welcher sich der moderne Sozialismus und der Positivismus entwickeln sollten.

Saint-Simon (mit vollem Namen Claude Henri de Rouvroy, Graf von Saint-Simon) war vielmehr Journalist und sozialer Reformator, als Philosoph. Für die Geschichte der Philosophie erhielt er aber deswegen Bedeutung, weil er die lebhafte Überzeugung hegte, daſs eine neue Ordnung der Gesellschaft nur dann möglich sei, wenn eine neue Weltanschauung durchdringe. Und diese neue Weltanschauung läſst sich, dessen ist er nicht weniger überzeugt, nur auf Grundlage der positiven Wissenschaften aufbauen. Saint Simon selbst hatte keine wissenschaftliche Bildung erhalten. Als junger Mensch (er war 1760 geboren) nahm er mit Bravour an dem nordamerikanischen Befreiungskriege teil. Später warf er sich auf industrielle Unternehmungen, verzichtete während der Revolution auf seinen Rang als Edelmann, begann in Nationalgütern zu spekulieren und trat als „grand seigneur sansculotte“ auf. Während der Schreckensperiode war er in Gefangenschaft, aus der er durch den Sturz Robespierres befreit wurde. Seinen Reichtum benutzte er (solange er ihn besaſs) nicht nur, um groſsen Aufwand zu machen, sondern auch, um die wissenschaftliche und soziale Reform vorzubereiten, die ihm schon früh im Sinne lag. Er umgab sich mit Männern der Wissenschaft aus der polytechnischen und medizinischen Schule, um sich so auszubilden, daſs er eine Encyklopädie der Wissenschaften schreiben könnte. Eingetretene Armut konnte ihn nicht zum Aufgeben seiner Pläne bewegen; im Gegenteil arbeitete er mit immer gröſserem Eifer. Er besaſs eine merkwürdige Geschicklichkeit, hervorragende Männer an sich zu ziehen und sie mit und für sich arbeiten zu lassen. Augustin Thierry und Auguste Comte waren eine Zeitlang seine Sekretäre und Mitarbeiter und nannten sich mit Stolz seine Schüler,

bis ihre Wege sich trennten. Während Saint-Simon in seiner früheren Periode die Beschaffung einer neuen Encyklopädie in die erste Linie gestellt hatte, weil sich nur auf Grundlage einer solchen ein neuer Katechismus ausarbeiten lasse, glaubte er nach den Umwälzungen 1814—15 direkt zur neuen Organisation der menschlichen Gesellschaft schreiten zu können, deren Hauptzug es war, dafs das industrielle und ökonomische Leben in erster Reihe stehen und das eigentliche Regierungssystem eine untergeordnete Stellung einnehmen sollte. Statt der Edelleute und Juristen sollten nun grofse Gewerbtreibende und Männer der Wissenschaft an die Spitze der Gesellschaft treten. Der letzte Zweck sollte der sein, dafs die arbeitende Klasse, derjenige Stand, der am meisten leide, in intellektueller und ökonomischer Beziehung gehoben würde. Während man sich nach der Restauration in Frankreich in konstitutionelle und parlamentarische Kämpfe verlor, erklärte Saint-Simon, es handle sich um die soziale Verjüngung; die äufsere Regierungsform sei gleichgültig, und überhaupt sei eine Regierung nur ein notwendiges Übel. Als leitendes Motiv, das die neue Ordnung tragen sollte, dachte er sich erst die Einsicht in die Harmonie der Interessen, ungefähr so, wie Helvétius und später Bentham diese auffafsten. In seinen letzten Jahren berief er sich aber auf die Menschenliebe (die Philanthropie), und wollte er ein neues Christentum gründen, das wesentlich aus Geboten der Liebe bestehen sollte, während es sich zugleich von dem alten Christentum dadurch unterschied, dafs das irdische Leben zu seinem vollen Rechte kommen und nicht zu einem Mittel einer übersinnlichen Existenz gemacht werden sollte. Das individuelle Eigentumsrecht läfst sich nach seiner Auffassung nur durch den universellen Nutzen begründen, den diese Institution darbietet, nicht aber durch die Ansprüche der einzelnen Person an und für sich. Jetzt handle es sich um ein Aneinanderschliefsen, um die Erde auszubeuten. Die Dinge, nicht die Menschen müfsten regiert werden. Wie seine Schüler es später ausdrückten: statt dafs die Menschen sich gegenseitig ausbeuteten, sollten sie den Erdball ausbeuten. Der Staat müsse die menschlichen Kräfte zu grofsen Werken, wie Kanal- und Wegebauten, Trockenlegungen, Urbarmachungen

vereinen. Von einem kleinen Kreise von Anhängern umgeben starb er 1825.

Wie Saint-Simon wegen seines politischen Programms zu beiden kämpfenden Parteien der damaligen Zeit, sowohl den Liberalen als den Legitimisten, in Opposition stand, so stand er auf dem Gebiete der Ideen in Opposition sowohl zur theologischen Schule als zur Philosophie des 18. Jahrhunderts. Von Bedeutung ist hier die Weise, wie er schon in den Werken aus 1807 und 1813 das Mittelalter auffafst und beurteilt. Das Mittelalter ist ihm eine grofse Organisationsperiode. Die zivilisierte Welt wurde durch Brüderlichkeit und gemeinschaftlichen Glauben zusammengehalten. Die Priester waren keine Charlatane, wie Voltaire meinte, sondern der am weitesten vorgeschrittene Teil der Nation. Seitdem das mittelalterliche System als Opfer der Kritik und der Revolution gefallen ist, leben wir in einem geistigen und sozialen Chaos. Negation und Egoismus florieren. Es kommt nun darauf an, eine neue organische Periode zu erreichen, und die geistige Macht, welche diese herbeiführen soll, kann keine andre sein, als die positive Wissenschaft, die es in System zu setzen gilt. Saint-Simons Freund, der Arzt Burdin, sprach in einer Unterredung mit ihm Ideen über die Entwickelung der Wissenschaften aus, welche von ihm aufgenommen wurden und interessante Andeutungen des Positivismus enthalten. Alle Wissenschaften — heifst es hier — haben auf Grundlage einer geringen Anzahl Erfahrungen angefangen und trugen deshalb während ihrer ersten Periode den Charakter von Mutmafsungen, oft phantastischen Mutmafsungen. Die Astronomie begann als Astrologie, die Chemie als Alchimie. Bei allmählich fortschreitender Erfahrung gehen die Wissenschaften aus konjekturaler in positive Form über. Die Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie haben bereits die positive Form erreicht; die Physiologie und die Psychologie sind nah daran. Zuletzt wird auch die Philosophie eine positive Wissenschaft werden; es rührt von dem unvollkommenen Zustand der einzelnen Wissenschaften her, dafs zwischen der allgemeinen Wissenschaft und den speziellen Wissenschaften die Entfernung noch so grofs ist. Auf diese Auffassung der Geschichte der Wissenschaften baute

Saint-Simon seine Hoffnung einer neuen Weltanschauung auf rein wissenschaftlicher Grundlage. Er war der erste, der den Ausdruck *positive Philosophie* gebrauchte. Weiter als bis zu dem allgemeinen Gedanken kam er nicht. Er war der Mann nicht, der ein grofses, zusammenhängendes Werk durchführen konnte. Und doch bezeichnet er einen entscheidenden Wendepunkt. Durch seine Anerkennung des Mittelalters als einer besonderen Kulturperiode verrät er einen historischen Sinn, der zu der Zeit seines Auftretens selten war. Und deshalb wird es ihm möglich, die Geschichte als einen kontinuierlichen Entwickelungsvorgang aufzufassen. Während das Mittelalter der Aufklärungsperiode als eine willkürliche Unterbrechung der Entwickelung dagestanden hatte, erschien es nun als eine Periode geistiger und sozialer Organisation nach der vorhergehenden Periode der Auflösung. Als eine Auflösungsperiode wurde jetzt dagegen das auf das Mittelalter folgende Zeitalter betrachtet. Die Kritik und der Liberalismus sind Saint-Simon nur Mittel, um das veraltete System aus dem Wege zu räumen, sind aber selbst kein neues System. Ein solches sollte erst entwickelt werden, und nach seiner Überzeugung liefs dies sich nicht anders erreichen, als auf Grundlage der Erfahrungswissenschaft. Es müsse eine Zeit kommen, da die Menschheit ihren Glauben und ihre Moral auf Erfahrung und Wissenschaft bauen werde. Nur auf diesem Wege könne eine neue Totalauffassung der Existenz entstehen, um die sich alle sammeln könnten, so dafs das Leben wieder mit vereinten Kräften geführt werden könne.

Diese Lehre Saint-Simons hat seine Schule generalisiert, indem sie in der ganzen Weltgeschichte zwischen kritischen und organischen Perioden unterscheidet. Bei Kant und Fichte, ja sogar schon bei Rousseau tritt ein ähnlicher Gegensatz auf. Es war ganz natürlich, dafs eine derartige Auffassung in einem Zeitalter zum Vorschein kam, das gesehen hatte, wie die Kritik eine alte Ordnung auf dem Gebiete des Glaubens und der Gesellschaft umstürzte, ohne dafs sie imstande gewesen wäre, eine neue Ordnung hervorzubringen und das Bedürfnis einer solchen zu vertilgen. Wieviel auch von einem Charlatan in Saint-Simon war, so hat er doch an einem

entscheidenden Punkte richtigen historischen Blick besessen und das geistige und soziale Bedürfnis seiner Zeit gefühlt. Hierdurch wird es verständlich, daſs er einen groſsen Geschichtsschreiber und einen groſsen Philosophen unter seinen Schülern hatte.

Bei Saint-Simon ist nur der Anfang des Sozialismus zu finden. Der Anfang entwickelte sich in seiner Schule[76]), die seine Lehre dermaſsen umgestaltete, daſs er sie nicht anerkannt haben würde. Man wollte das Erbrecht beschränken und es dem Staat übertragen, den Ertrag der Arbeit nach jedermanns Fähigkeit und Arbeit zu verteilen. Die Schule erhielt einen immer mehr phantastischen und utopischen Charakter. Es wurde eine neue Hierarchie mit dem „Vater“ Enfantin an der Spitze errichtet; die Schule löste sich jedoch auf, als Enfantin den Gläubigen Vorschriften inbetreff der sexuellen Verhältnisse erteilte, welche die Leiter zur Verurteilung und ins Gefängnis führten. Vor diesen letzten Extravaganzen hatten die besonnenen und kritischen Elemente sich zurückgezogen. Die Begeisterung, welche die Saint-Simonisten aneinander geknüpft hatte — die Begeisterung für den Zweck: durch das Zusammenwirken menschlicher Kräfte völlige Herrschaft über die Natur zu gewinnen — blieb doch nicht ohne Früchte. Ein groſser Teil der Eisenbahnen, Kanalbauten, Fabriken und Banken in Frankreich verdankt ehemaligen Saint-Simonisten seine Entstehung. Die Durchschneidung der Landengen von Suez und Panama war ein Saint-Simonistischer Gedanke. Namentlich Schüler der polytechnischen Schule hatten sich der neuen Lehre mit Begeisterung angeschlossen. Diese vom Konvent errichtete Schule war der Herd derjenigen Wissenschaften, die nach Burdin und Saint-Simon schon positiv geworden waren, und die den Beruf hatten, die Grundlage des künftigen Glaubens zu bilden. Die positive Philosophie ist die Philosophie der polytechnischen Schule, während der Eklektizismus an der École normale (wo Lehrer der höheren Unterrichtsanstalten ausgebildet wurden) herrschend war. Der eigentliche Begründer des Positivismus, Auguste Comte, der selbst ein Schüler der polytechnischen Schule war, erwähnt in einem Briefe (Lettres à Valat. S. 229) des verborgenen und unwillkürlichen Streites zwischen den *Normaliens* und den *Poly-*

techniciens, der in seinen Augen eine spezielle Form des Streites zwischen der metaphysischen und der positiven Schule war. Den bedeutendsten Beitrag Frankreichs zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert sollte die Philosophie der Polytechniker liefern.

2. Auguste Comte.

a. Biographie und Charakteristik.

Die Entstehung des modernen Positivismus ist bedingt durch die Entwickelung der Erfahrungswissenschaften während der letzten Jahrhunderte, und namentlich durch den grofsartigen Fortschritt auf den Gebieten der Chemie und der Physiologie, den die französischen Naturforscher am Schlusse des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts einleiteten. Nach und nach waren alle Gebiete der Natur unter die wissenschaftlichen Prinzipien und Methoden herangezogen worden, welche Kepler, Galilei und Newton zur Geltung gebracht hatten. Lavoisier und Bichat hatten in der Chemie und der Physiologie fortgesetzt, was die Begründer der modernen Naturwissenschaft auf den Gebieten der Astronomie und der Physik ausgerichtet hatten. Die Frage ist nun die: welche Bedeutung hat diese ganze Entwickelung für unsre Lebens- und Weltanschauung? Die Antwort des Positivismus lautet: Sollte es sich so verhalten, dafs die Fortschritte der Wissenschaft nur den Spezialisten und den Gewerbtreibenden zu Nutz und Frommen wären? Sollte daraus, dafs alle Gebiete der Natur der Erfahrungswissenschaft unterworfen werden, nicht eine Änderung des ganzen menschlichen Geisteslebens, des menschlichen Glaubens und Lebenswandels resultieren? In dem menschlichen Geiste liegt ja doch ein unwillkürliches Bedürfnis, überall die nämliche Methode und die nämliche Theorie anzuwenden. Wenn wir nun die Natur durch die Erklärung ihrer Erscheinungen den von der Erfahrung nachgewiesenen Gesetzen gemäfs verstehen, sollten wir dann mit Bezug auf unsern Glauben und auf die Weise, wie wir das Leben ordnen und führen, auf einer ganz andern Grundlage

aufbauen können? Thatsächlich finden wir, daſs die Erfahrungswissenschaft stets einen bestimmenden Einfluſs auf die religiösen und spekulativen Vorstellungen der Menschen übt, wie sehr man auch behauptet, diese seien aus ganz andern Quellen entsprungen. Ein gewisser Grad des Positivismus findet sich in jeder Weltanschauung. Da nun aber alle Gebiete der Natur der *positiven Wissenschaft* unterstellt worden sind, d. h. derjenigen Erkenntnis, die sich auf Thatsachen und auf die durch Erfahrung dargelegten Gesetze dieser Thatsachen stützt, scheint jetzt der Augenblick gekommen zu sein, da jener Einfluſs nicht mehr verborgen und beschränkt bleiben darf, sondern die Menschen in ihrer Lebens- und Weltanschauung bewuſst und entschieden nur solche Vorstellungen anwenden, welche die positive Wissenschaft anerkennen und bestätigen kann. Es fehlt allerdings noch an einer positiven Wissenschaft von dem menschlichen Geistesleben; da wird es die Aufgabe des Positivismus, eine solche zu begründen. Gelingt dies, was steht dann der Durchführung des Programmes des Positivismus im Wege? — Die Aufgabe, die Auguste Comte sich stellte, war eine doppelte: die Geisteswissenschaft zu einer positiven Wissenschaft zu machen, und darauf eine systematische Darstellung der Hauptfakta, Hauptgesetze und Hauptmethoden aller positiven Wissenschaften zu geben. Die Grundlage der künftigen Weltanschauung würde hierdurch gegeben sein. Die Zeiten der Theologie und der Spekulation sollten nun vorbei sein; die positive Philosophie stand nun als einzig mögliche Rettung da. Diejenigen Fragen, deren Beantwortung der Mensch nicht mittels der positiven Wissenschaft finden könne, würden dann nach und nach wegfallen.

Es bleibt doch immer ein Unterschied zwischen positiver Wissenschaft und positiver Philosophie zurück. Denn die einzelnen isolierten Thatsachen können ebensowenig als die speziellen Gesetze eine Weltanschauung bedingen. Der menschliche Geist sucht, wie Comte dies ausdrücklich hervorhebt, Einheit der Methode und derLehre. Die positive Philosophie entsteht erst dann, wenn die einzelnen Positivitäten zu einem Ganzen verarbeitet werden. Es handelt sich also darum, Positivität mit Generalität oder Totalität zu vereinen. Der Positivismus kann also das Gegebene nicht, wie es unmittelbar vorliegt, gebrauchen, sondern

mufs es einer Bearbeitung unterwerfen, es zu einer Ganzheit machen. Hier wird dem Positivismus die Schwierigkeit erwachsen; denn bei dieser Verarbeitung wird notwendigerweise von Hypothesen und Voraussetzungen Gebrauch zu machen sein, und es wird dann die Frage, worauf deren Gültigkeit beruht.

Auguste Comte findet seine philosophischen Vorgänger im 18. Jahrhundert. Besonders verweist er auf Diderot und Hume, auf Kant und die schottische Schule. Er bewundert aber de Maistre und betrachtet das Mittelalter als die letzte *organische* Periode, die wir gehabt hätten. Es war seine Überzeugung, dafs wir erst durch Durchführung des Positivismus in Glauben und Lebenswandel die Einheitlichkeit und Harmonie unsers geistigen und sozialen Lebens wiedererwerben würden, die durch die moderne Kritik und die Revolution verloren gegangen seien. Neben der Begeisterung für positives Denken geht in Comte die innige, schliefslich mystische Liebe zur Menschheit, ein Gefühlsbedürfnis, welches mit so grofser Energie Befriedigung verlangte, dafs es mehrmals sein Bewufstsein zu sprengen drohte. Der Begründer des Positivismus fühlte sich den Mystikern des Mittelalters geistesverwandt. Und zuletzt wollte er sogar eine neue Religion stiften, die in anderm Sinne als dem, in welchem man von positiver Religion zu reden pflegt, positiv sein sollte. —

Das Leben Auguste Comtes zeigt uns, wie die verschiedenen Motive, die sein Werk herbeiführten, sich in ihm entwickelten. Er wurde den 19. Januar 1798 aus einer strengkatholischen Familie in Montpellier geboren. Nach eigner Aussage (Cours de philosophie positive. Tome VI. Préface personnelle) war er kaum 14 Jahre alt, als er „alle wesentlichen Grade der revolutionären Geistesrichtung durchmachte und das Bedürfnis einer allgemeinen politischen und religiösen Wiedergeburt fühlte“. Vielleicht bewirkte eben die schnelle Entwickelung, die ihn von den Vorstellungen der Kindheit abbrachte, dafs er in seinen späteren Jahren, nachdem er seine besten Kräfte auf sein philosophisches Werk eingesetzt hatte, so lebhaft das Bedürfnis abgeschlossener Dogmen und bestimmter Symbole empfand. Die Periode, während welcher er sich

suchend verhielt, dauerte nur kurz, und die angesammelte Erfahrung genügte nicht, um ihm zu zeigen, welchen Wert eine solche Periode für die Freiheit, Innigkeit und Fülle des persönlichen Lebens haben kann. Er faſste, wie die meisten seiner Zeitgenossen, Unwillen gegen die *kritischen* Perioden. Schon als Knabe lehnte er sich wohl gegen allen Zwang und alle Regelung auf, aber er war voller Ehrfurcht vor intellektueller und moralischer Überlegenheit. (Vgl. die Charakteristik, die er von sich selbst als Jüngling in einem bei Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive,* 2. éd. S. 493, abgedruckten Briefe gibt.) Im Jahre 1814 bezog er die polytechnische Schule in Paris. Diese Schule der exakten Wissenschaften betrachtete er später (vgl. einen Brief vom 22. Juli 1842 an Stuart Mill) als den ersten Anfang einer wahren wissenschaftlichen Korporation. Sie umfaſste diejenigen Wissenschaften, die entschieden die *positive* Stufe erreicht hatten, und sie war ihm die Grundlage, auf welcher aller höhere Unterricht aufbauen sollte. Unter den Schülern herrschten auſserdem eine republikanische Gesinnung und eine Brüderlichkeit, welche sie in gemeinschaftlicher Begeisterung über die Bedeutung vereinte, die ihre Fächer für die Entwickelung der Kultur haben konnten. Dies verschaffte Saint-Simons Ideen so groſsen Anschluſs unter den Zöglingen der Schule. Die Idee der Positivität wuchs gemeinschaftlich mit der Idee der Humanität empor. Die reaktionäre Regierung benutzte 1816 die Demonstration gegen einen Lehrer als Anlaſs, um die Schule zu schlieſsen und die Schüler heimzuschicken. Es war Auguste Comte aber unerträglich, so fern vom Zentrum der Bewegung zu leben. Trotz des Verbots der Eltern kehrte er in demselben Jahre nach Paris zurück, um sich ferner auszubilden. Er studierte Biologie und Geschichte, um seine polytechnische Bildung zu ergänzen, und erwarb sich eine höchst gediegene encyklopädische Grundlage. Seinen Unterhalt verschaffte er sich durch Unterricht in der Mathematik. Von groſser Bedeutung für seine Entwickelung war es, daſs er zu Saint-Simon in enge Beziehung trat. Hierüber schreibt er in einem Briefe aus dieser Zeit (1818): „Durch gemeinschaftliches Arbeiten und Freundschaft mit einem derjenigen Männer, die auf dem Gebiete der philo-

sophischen Politik am weitesten sehen, habe ich eine Menge Dinge gelernt, die ich vergeblich in Büchern gesucht haben würde, und in dem halben Jahre, seit ich mit ihm in Verbindung stehe, hat mein Geist gröſsere Fortschritte gemacht als in drei Jahren, wenn ich allein gewesen wäre. Diese Arbeit hat meine Auffassung der politischen Wissenschaften entwickelt und indirekt auſserdem meine Vorstellungen von den andern Wissenschaften gesteigert, so daſs ich bemerkt habe, daſs mir mehr Philosophie in den Kopf gegangen ist und ich einen richtigeren, erhabeneren Blick auf die Dinge erhalten habe" (*Lettres à Valat.* S. 37). Comte verdankte Saint-Simon teils die Vorstellung von der Notwendigkeit einer neuen geistigen Gewalt statt der Hierarchie des Mittelalters, die von beiden als eine für ihre Zeit bewundernswerte Institution aufgefaſst wurde, teils das Interesse für die soziale Frage, mit welchem die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Militarismus und Industrialismus in Verbindung steht. In einer Abhandlung aus 1820 (*Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*) datiert Comte die Auflösung des alten sozialen Systems in das 12. Jahrhundert zurück, indem er die ersten Anfänge dieser Auflösung in der Befreiung der Gemeinden und der Einführung der positiven Wissenschaften in Europa durch die Araber erblickt. Die Folge hiervon sei gewesen, daſs das auf Arbeit basierte industrielle System allmählich das auf Eroberung basierte Territorialsystem habe ersetzen können, und daſs die positive Wissenschaft die Theologie ablösen könne. Selbst wenn Comte auf seinem eignen Wege auf ähnliche Ideen gekommen ist, hat die Beziehung zu Saint-Simon doch seine Entwickelung beschleunigt, und sehr mit Unrecht betrachtete Comte es später als ein Unglück, daſs er Saint-Simon hatte kennen lernen[77]). Die beiden Männer waren jedoch von Natur und Gedankengang gar zu verschieden, als daſs sie auf die Dauer hätten zusammen arbeiten können. Der Bruch trat ein, als Comte seine Selbständigkeit fühlte. Prinzipiell wurden sie über die Stellung uneinig, welche die Wissenschaft im Verhältnis zur Arbeit und zu dem von Saint-Simon in seinen letzten Jahren geplanten „Priestertum" einnehmen sollte. Wie wir sahen, schob dieser während des

letzten Teiles seiner Laufbahn die theoretische Reformation beiseite, um unmittelbar an die praktische zu denken. Hierin war Comte mit ihm uneinig. Das letzte Werk, in welchem Comte sich noch Saint-Simons Schüler nennt, veranlaſste den Bruch; Saint-Simon legte gegen dasselbe Verwahrung ein, und Comte gab es später in seinem eignen Namen heraus. Dieses Werk, dessen Titel *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) war (und das 1824 wieder unter dem Titel: *Politique positive* herausgegeben wurde), bezeichnet Comtes Durchbruch als selbständiger Denker. Das wichtigste Hindernis der Entwickelung der Zivilisation findet er in dem fortwährenden Übergewicht, das die revolutionäre Tendenz besitzt, namentlich in der Gewissensfreiheit und der Souveränität des Volkes, welche kritische, aber keine organischen Prinzipien sind. Es fehlt an Vermögen, sich in einen zusammenhängenden Kreis von Vorstellungen hineinzuleben und eine rationell begründete Gewalt anzuerkennen. Ein neues soziales System läſst sich nicht auf einmal konstruieren, sondern muſs sich successiv entwickeln. Dies wird zur Genüge durch die vielen miſslungenen Konstitutionen in der neuesten Geschichte Frankreichs dargethan. Die Grundbedingung eines Zusammenwirkens für einen gemeinschaftlichen Zweck ist gemeinschaftliche Denkart und Gesinnung. Die alte Gesellschaft besaſs eine solche gemeinschaftliche Grundlage an der Theologie. Damit die neue Gesellschaft eine derartige Grundlage erhalten kann, muſs vorerst ein umfassendes Denkgebäude beschafft werden, das eben so groſse Autorität besitzt, wie diejenige, mit welcher die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften auf den speziellen Gebieten auftreten. Das Allerwichtigste ist, daſs die Politik zu einer positiven Wissenschaft gemacht wird. Während man auf dem mathematischen, physischen und biologischen Gebiete für alle Erscheinungen bestimmte Gesetze anerkennt, glaubt man auf dem sozialen Gebiete noch nach eignem Gutdünken eingreifen zu können, z. B. imstande zu sein, ohne weiteres ein ersonnenes soziales System einzuführen. Dieser Glaube wird wegfallen, wenn die Gesetzmäſsigkeit der menschlichen Verhältnisse anerkannt wird. Und solche Gesetzmäſsigkeit sucht Comte in dem engen Zu-

sammenhang nachzuweisen, der an jedem Punkte der Geschichte zwischen der sozialen Organisation und der gesamten Zivilisation stattfindet, d. h. zwischen der Ordnung der Gesellschaft und der geistigen Entwickelung, wie diese in Wissenschaft, Kunst und Industrie erscheint. Die Zivilisation entspringt wiederum aus dem instinktmäſsigen Drange des Menschen nach Vervollkommnung[78]). Die verschiedenen Stufen, welche die Zivilisation durchläuft, führt Comte, sich auf die Geschichte der Wissenschaften stützend, auf drei zurück: die theologische, die metaphysische und die positive, und sucht dann zu zeigen, wie ihnen bestimmte Stufen der sozialen Entwickelung entsprechen. Da das *Gesetz der drei Stadien* in Comtes Philosophie einen Hauptpunkt bildet, müssen wir dessen Auseinandersetzung verschieben, bis wir diese Philosophie schildern.

Dieses Werk von Comte erregte groſse Aufmerksamkeit sowohl unter Politikern und Historikern als unter andern Männern der Wissenschaft. Guizot, der Mathematiker Poinsot, Alexander von Humboldt, der Herzog von Broglie u. m. äuſserten ihre Anerkennung desselben. Es ging der Sache so tief auf den Grund, daſs es über die streitigen Parteien hinaus führte, während es zugleich dem Wertvollen in deren Tendenzen sein Recht angedeihen lieſs. Noch war aber Comtes eigentlicher Plan nicht zur Ausführung gekommen. Nun erst schritt er zur Hauptaufgabe seines Lebens: eine Encyklopädie des Inhalts und der Methoden der positiven Wissenschaften zu geben. Er schreibt (1824) seinem Freunde Valat: „Ich werde mein ganzes Lebenlang und aus allen Kräften an der Begründung der positiven Philosophie arbeiten". Und fast zu derselben Zeit schreibt er einem andern Freunde (Gustave d'Eichthal), seine eigentliche Aufgabe sei „eine encyklopädische Umgestaltung aller unsrer positiven Kenntnisse, die in der That als eine einzige Masse aufzufassen seien". Wenige Jahre später stellte er zum erstenmal einem kleinen, aber auserlesenen Kreise von Zuhörern (zu denen u. a. A. v. Humboldt, Poinsot, der Mathematiker Fourier, der Nationalökonom Dunoyer, die Ärzte Broussais und Esquirol, der Ingenieur Hippolyte Carnot gehörten) seine „positive Philosophie" dar.

Comte ernährte sich durch Schriftstellerei und Unter-

richten in der Mathematik. Er hatte sich mit einer jungen, begabten Pariser Dame verheiratet. Das Verhältnis scheint schon früh ein weniger glückliches geworden zu sein, teils weil Comtes Eltern gegen die Verbindung waren (die als Zivilehe in ihren Augen ein Greuel war), teils auch, weil Comte, wie aus einem charakteristischen Briefe an Valat (16. Nov. 1825) zu ersehen, bei seiner Gattin diejenigen Eigenschaften nicht fand, die er an einer Frau am höchsten schätzte: „die Hingebung des Herzens und Sänfte des Charakters im Verein mit solcher Unterordnung, welche das Gefühl der geistigen Überlegenheit ihres Mannes ihr einflöfsen kann“, Eigenschaften, „die heutzutage allerdings schwerlich in einer Frau mit hervorragenden geistigen Fähigkeiten vereint zu finden sind“. Diese Eigenschaften wünscht Comte der Braut seines Freundes so, dafs es deutlich hindurchschimmert, dafs er sie bei seiner eignen Gattin vermifst. Sie war ihm zu selbständig. Doch zeigte sie grofse Treue und Energie während eines Anfalles von Geisteskrankheit, der Comte wahrscheinlich besonders infolge seiner Überanstrengung traf. Er wurde einer Irrenanstalt überwiesen, und seine Eltern, die unter Lamennais' Einwirkung handelten, suchten die Gelegenheit zu benutzen, um ihn ihrem Einflusse zu unterwerfen, und wollten ihn in einem Kloster unterbringen. Madame Comte, deren zivile Trauung die Eltern hatten verheimlichen wollen, machte ihr Recht geltend und verlangte, dafs ihr Gatte seinem Heim zurückgegeben werden sollte, und ihrer Pflege gelang es, seine geistige Gesundheit wiederherzustellen, so dafs er seine unterbrochenen Vorträge fortsetzen konnte. (Doch erwirkten Comtes Eltern — noch während er geisteskrank war — dafs er sich kirchlich trauen liefs, und entlasteten dadurch ihr Herz von der Todsünde, dafs sie in die Zivilehe eingewilligt hatten.)

Nun folgten für Comte eine Reihe rüstiger und glücklicher Jahre, während welcher er sein Hauptwerk *Cours de philosophie positive* ausarbeitete und herausgab (in 6 Bänden, 1830—42). Den Inhalt jedes einzelnen Bandes durchdachte er vorher lange auf einsamen Spaziergängen. Was den Stoff betraf, konnte er sich auf sein vorzügliches Gedächtnis verlassen. Waren die Meditationen abgeschlossen, so schrieb er

sie im Laufe verhältnismäfsig kurzer Zeit nieder. Auf die Darstellungsform wurde hierbei kein grofses Gewicht gelegt. Sein Stil ist schwerfällig, nur wenig ästhetisch, und leidet unter Wiederholungen und dem häufigen Gebrauche technischer Ausdrücke, zeichnet sich aber durch Klarheit, Gründlichkeit und Gewichtigkeit aus und trägt das Gepräge der Energie und des Ernstes. Oft (namentlich in den letzten drei Bänden des Werkes, welche die sozialen Wissenschaften behandeln) wird der Strom der Gedanken so gewaltig, dafs er den Leser mit sich reifst. Auf populäre Weise suchte Comte durch öffentliche Vorträge für die positive Philosophie zu wirken. Schon seit den zwanziger Jahren hatten ehemalige Zöglinge der polytechnischen Schule rund umher im Lande populäre naturwissenschaftliche Vorträge gehalten. Im Jahre 1830 stifteten Comte und einige seiner Kameraden die Association polytechnique, die in dieser Richtung wirken sollte. Eine lange Reihe von Jahren hindurch (bis der Staatsstreich 1851 eine Veränderung hervorrief) hielt Comte unentgeltliche populäre Vorträge, anfangs über Astronomie, später (seit 1848) über positive Philosophie überhaupt. In einer kleinen Schrift *Discours sur l'esprit positif* (1844) hat er die allgemeinen Betrachtungen dargestellt, mit denen er seinen astronomischen Kursus einleitete; sie gibt die beste Einleitung in Comtes Philosophie. —

Eine feste offizielle Stellung hat Comte nie erreicht. Nach 1830 hoffte er auf ein Professorat der Geschichte der positiven Wissenschaft, zu welchem er im höchsten Mafse befähigt war; ein Gesuch an den jetzt so mächtigen Guizot blieb jedoch ohne Erfolg. In seinen Memoiren schildert Guizot es aus unbegreiflicher Vergefslichkeit, als ob er diesen Mann, mit dem er doch während der Oppositionsjahre in den Zwanzigern so viele Unterredungen gehabt und sich in Gemeinschaftlichkeit der Gedanken befunden hatte, noch nie gesehen hätte. Auch ein Professorat der Mathematik an der polytechnischen Schule wurde ihm versagt, obgleich er diese Stellung ein Jahr mittlerzeitig so bekleidet hatte, dafs ihm allgemeine Anerkennung zu teil wurde. Er mufste sich mit der bescheideneren Stellung eines Repetenten und Examinators beim Aufnahmsexamen begnügen, in welcher Eigenschaft er jährliche Rundreisen in den

Provinzen unternahm. Auch letzteren Posten, zu dem man jedes Jahr von dem Lehrerrate der polytechnischen Schule gewählt werden mufste, verlor er, als er in der Vorrede des letzten Bandes des „Cours“ einen scharfen Angriff auf den mathematischen Spezialismus und dessen Hochmut gerichtet hatte. Jetzt seien es Biologen und Soziologen, meinte er, die in intellektueller Beziehung in erster Reihe stehen sollten; die Oberherrschaft der Mathematiker sei vorbei, da die mehr konkreten Gebiete positiv wissenschaftlicher Behandlung unterworfen worden seien. Die herausfordernde Weise, in der er dies äufserte, hatte zur Folge, dafs er nicht wieder zum Examinator erwählt wurde, und er war nun wieder darauf angewiesen, sein Brot durch Privatunterricht zu verdienen. Englische und französische Bewunderer und Freunde (unter den englischen sind Stuart Mill und der Historiker Grote, unter den französischen der gelehrte Littré zu nennen) erleichterten ihm seine ökonomischen Verhältnisse durch eine Pension. — Auch in seinen häuslichen Verhältnissen kam es zu einer Krisis, indem er und seine Frau sich nach langer, immer zunehmender Nicht-Übereinstimmung voneinander trennten. Seine Gattin erwies indes fortwährend auf die edelste Weise ihr Interesse sowohl für seine Ideen als für seine persönlichen Verhältnisse.

Unter allen diesen Kämpfen und den dadurch verursachten Gemütsbewegungen, und nach der gewaltigen Kraftanspannung, die er während des zwölfjährigen Arbeitens an seinem Hauptwerke angewandt hatte, kam es zu einer neuen nervösen Krisis, die zwar nicht so heftig wie die frühere, aber doch der Art war, dafs nach seiner eignen Äufserung in einem Briefe an Stuart Mill „danger cérébal“ vorlag[79]). Noch andre Umstände waren zu dieser Krisis mitwirkend und gaben ihr einen eigentümlichen Charakter. Er hatte eine Frau kennen lernen, die ihm wurde, was Beatrice dem Dante war: die Person, gegen die sein Gefühlsbedürfnis, das er sein ganzes Lebenlang in sich getragen hatte, ohne es in einem innigen Verhältnisse befriedigen zu können, sich völlig zu ergiefsen vermochte. Zum erstenmal erfuhr er die ganze Innigkeit der Stimmung und der Hingebung, und diese junge Frau, deren

Name Clotilde de Vaux war, blieb ihm, als sie nach Verlauf eines Jahres starb, die Repräsentantin der Menschheit (wie Dante in Beatrice die Repräsentantin der Theologie erblickte), an die er seine täglichen Gedanken und die „feierliche Ergiefsung edlen Gefühls" (solennelle effusion des sentiments généreux), welche er sein Gebet nannte, richtete. Sie wurde der Genius, der ihn zu seinem zweiten Hauptwerke begeisterte, das die Gefühle systematisieren sollte, wie das erste die Ideen systematisiert hatte. Dieses Werk erschien unter dem Titel *Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 Bände, 1851—54). In einem Briefe an Stuart Mill (14. Juli 1845) äufsert Comte, das neue Werk, zu dem der Plan schon früher gefafst sei, habe während jener Krisis und der dadurch herbeigeführten „méditation exceptionelle" seinen entschiedenen Charakter erhalten. Es sei ihm nämlich klar geworden, dafs der zweite Teil seiner philosophischen Wirksamkeit sich von dem ersten dadurch unterscheiden müsse, dafs in jenem das Gefühl einen ebenso grofsen Platz erhalte, wie der Verstand in diesem. Nachdem die rein theoretische Arbeit nun gethan sei, handle es sich um deren soziale Verwertung, und diese bestehe wesentlich in einer Systematisierung der menschlichen Gefühle, eine Folge der Systematisierung der Ideen und eine unumgängliche Basis der Systematisierung der Institutionen. — Hätte das neue Werk nur hierauf abgezielt, so würde es keinen entschiedenen Gegensatz des vorhergehenden bezeichnet haben, sondern nur dessen Fortsetzung, Erweiterung oder Vertiefung. In der That ging es aber, wie schon der Titel zeigt, viel weiter. Es sollte eine neue Religion begründen. Und während das frühere Werk von der Welt oder der Natur ausging und auf Grundlage der Kenntnis der Natur zum Verständnis des Menschen gelangen wollte, sollte diese objektive Methode nun durch die subjektive abgelöst werden, die von dem Menschen ausging, die ganze Natur von menschlichem Gesichtspunkte und die Menschheit selbst als das höchste Wesen (le grand être) betrachtete. In subjektiver Vertiefung in die Idee der Menschheit, in inniger Hingebung an diese sollte die neue Religion bestehen, als deren Hohepriester Comte sich bald fühlte. Er wollte die positive Philo-

sophie nicht aufgeben; aus ihrem Inhalt sollten gerade die Dogmen der neuen Religion, der Religion der Humanität hergeleitet werden; er fügte aber den Kultus und die Praxis hinzu. In seinem *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) hat er eine kürzere Darstellung dessen gegeben, was die „Politique positive" in breiter Weitschweifigkeit entwickelt.

Diese letzte Wendung seines Gedankenganges war durch seine von ihm so genannte „Hirnhygieine" (hygiène cérébrale) vorbereitet, die darin bestand, dafs er sich grundsätzlich aller Lektüre enthielt und sich einzig und allein in die Ausarbeitung seiner Werke vertiefte. Hierdurch wollte er Störungen fernhalten und erzielen, dafs die Einheit des Planes bewahrt würde. Früher hatte er weitgehende Studien unternommen, und sein treues Gedächtnis bewirkte, dafs er jetzt das einst Gesammelte benutzen konnte. Diese Isolierung von allem Neuen der Wissenschaft und der Litteratur, eine Isolierung, welche zur Folge hatte, dafs alle wirkliche Diskussion und kritische Prüfung seiner eignen Ideen aufhörte, war von seiner Vertiefung in die Musik, in die italienische und spanische Dichtkunst und in das Lesen des Buches: De imitatione Christi begleitet. Er verlangte, jeder Positivist solle täglich wenigstens so viel von einem poetischen Meisterwerke lesen, wie ein Gesang im Dante beträgt. Das Buch: De imitatione betrachtete er als ein grofses Gedicht über die menschliche Natur; während er es las, ersetzte er „Gott" überall durch „die Menschheit", und auf diese Weise fand er an dem alten mystischen Buche ein Hilfsmittel, um sich innig in die Menschheit hineinzuleben. Nach der Schilderung eines Augenzeugen aus Comtes letzten Jahren war sein Wesen von Milde und Güte durchdrungen. Doch hatte er die Täuschung erfahren, dafs Littré, sein berühmtester Schüler, und noch andre sich von ihm zurückzogen, als er aufhörte, Philosoph zu sein, und sich statt dessen als Hohepriester der Religion der Humanität fühlte, — ebenso wie er selbst sich von Saint-Simon zurückgezogen hatte, als dieser ähnliche Ansprüche verlauten liefs. Nach der langen und strengen Denkarbeit war nun, durch die cerebrale Hygieine begünstigt, das mythologische Bedürfnis der Kindheit wieder

zum Durchbruch gelangt, und auf diesem letzten Teile seiner Bahn folgten ihm nur wenige[80]). Indes hat die neue Religion der Humanität ihre Gemeinden und Kultusstätten rund umher in Frankreich, England, Schweden und Amerika. Diese Religion ohne Theologie ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit. Für Comte selbst war sie ein Ruheplatz, wo sein Denken die Erinnerung an das Gröfste und Beste sammelte, das er im Wissen und Handeln der Menschheit gefunden hatte, und von wo er hoffnungsvoll der Zukunft entgegensah, welche das unausgesetzt fortschreitende menschliche Geschlecht zu erwarten habe. Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage und der Fortschritt als Zweck! das war das Motto der Religion der Humanität. — Den 5. September 1857 starb August Comte.

b. Das Gesetz der drei Stadien.

Unsre Erkenntnis durchläuft nach Comte *drei Stufen der Entwickelung*, die sich rücksichtlich jeder einzelnen Wissenschaft nachweisen lassen. Je verwickelter und zusammengesetzter der Stoff einer Wissenschaft ist, um so längere Zeit wird sie gebrauchen müssen, um diese Stufenleiter zu durchlaufen. Zuerst erreichen die abstrakten Wissenschaften das definitive Stadium, später die konkreten. Nach Comtes Auffassung ist jetzt der Augenblick gekommen, da die konkreteste aller Wissenschaften, die Gesellschaftswissenschaft (die Soziologie) im Begriffe steht, das dritte Stadium zu betreten. Somit ist der Kreis geschlossen, und es wird ein Rückblick möglich.

Das erste Stadium ist *das theologische.* Hier liegt eine sehr beschränkte Anzahl von Beobachtungen zu Grunde, und die Einbildungskraft spielt deshalb die gröfste Rolle. Die Erklärung der Naturerscheinungen, das die gegebenen Thatsachen vereinende Band, welches der menschliche Geist seiner Beschaffenheit zufolge nicht entbehren kann, wird in diesem Stadium in dem Eingreifen persönlicher Wesen gefunden. Nur mittels der Vorstellungen von Göttern und Geistern ist der Mensch anfangs imstande, sich die Welt begreiflich zu machen. Hierin liegt der grofse Nutzen, den diese Vorstellungen der

Entwickelung der menschlichen Erkenntnis geleistet haben. Hätten sie nicht zur Verfügung gestanden, und hätte nicht der Wunsch, die Thätigkeit jener Wesen in allen Ereignissen der Natur wiederzufinden, sich geltend gemacht, so wäre die Erkenntnisthätigkeit nicht in Flufs gekommen, die ursprüngliche Stumpfheit würde sich erhalten haben. Das Verständnis, das der Mensch in diesem Stadium zu gewinnen glaubt, ist ein absolutes; denn über jene göttlichen Wesen hinaus denkt er sich nichts, und vermag er eine Naturerscheinung durch deren Eingreifen zu erklären, so hat er nichts mehr zu suchen. Deshalb hegt der Mensch anfänglich auch gar keinen Zweifel an der Möglichkeit, eine absolute Erkenntnis zu erreichen. — In praktischer Beziehung haben die theologischen Vorstellungen einen nicht minder wichtigen Einflufs geübt. Sie haben eine feste und gemeinschaftliche Grundlage des moralischen und des sozialen Lebens abgegeben. Diese Entwickelungsstufe ist die Zeit der Autorität. Die Menschen leben in gemeinschaftlichem Vertrauen auf unerschütterliche Mächte. In der Politik entspricht dem das Königtum.

Das theologische Stadium umfafst eine Reihe von Stufen. Im Fetischismus wird den Gegenständen der Natur ein geistiges, dem menschlichen ähnliches Leben unmittelbar beigelegt. Im Polytheismus, der dem theologischen Stadium am meisten charakteristischen Stufe, werden die materiellen Gegenstände ihres unmittelbaren Lebens beraubt, und die Quelle ihrer Bewegungen und Veränderungen wird in verschiedenen Wesen gesucht, die meistens unsichtbar sind und eine höhere Welt bilden. Im Monotheismus ist der Abstand und der Gegensatz zwischen demjenigen Prinzip, aus dem die Erklärung abgeleitet wird, und den zu erklärenden Erscheinungen noch gröfser. Deshalb ist derselbe vag und führt geringere geistige Gemeinschaftlichkeit herbei als der Polytheismus. Er bildet den Übergang zu dem zweiten grofsen Stadium: *dem metaphysischen*. Hier wird die Erklärung nicht in persönlichen Wesen, sondern in abstrakten Ideen, Prinzipien oder Kräften gefunden. Es herrscht hier ein Streben, verschiedene Erscheinungen auf ein einziges Prinzip zurückzuführen, ein Streben, das schon im theologischen Stadium vom Fetischismus zum Polytheismus und

vom Polytheismus zum Monotheismus führte. Das metaphysische Stadium setzt dieses Streben fort, indem es ebenso viele Kräfte annimmt, als es besondere Gruppen von Erscheinungen gibt, also eine chemische Kraft, eine Lebenskraft u. s. w. Zuletzt wird dann dahin gestrebt, alle diese verschiedenen Kräfte auf eine einzige Urkraft, ein einziges Urwesen, die Natur, zurückzuführen, ein Äquivalent der abschliefsenden Einheit, die der Monotheismus im theologischen Stadium darbot. Gemeinschaftlich ist diesen beiden ersten Stadien die Neigung, absolute Lösungen zu suchen. Die Metaphysik will ebensowohl als die Theologie die innerste Natur der Dinge, den Ursprung und die Bestimmung aller Dinge und die Art und Weise, wie alle Erscheinungen hervorgebracht werden, erklären. Der Unterschied ist nur der, dafs das Abstrakte an die Stelle des Konkreten, die Argumentation an die Stelle der Phantasie gesetzt wird. So grofses Übergewicht die Phantasie im ersten Stadium über die Beobachtung hatte, so grofses Übergewicht hat hier die Argumentation.

Comte fafst das metaphysische Stadium wesentlich als ein Übergangsstadium und einen Auflösungsprozefs auf. Die Argumentation bohrt sich in den theologischen Vorstellungskreis ein, weist hier die Widersprüche nach, setzt konstante Ideen oder Kräfte an die Stelle der unberechenbaren Willen, schwächt hierdurch aber den lebhaften Eindruck und den autoritären Einflufs derjenigen Mächte, die man als über Natur und Menschenleben waltend annimmt. Etwas Neues kann sie nicht aufbauen, wirkliche Äquivalente vermag sie nicht zu geben. In praktischer Beziehung zeigt die Auflösung sich dadurch, dafs Zweifel und Egoismus herrschen. Das Individuum wird aus der lebendigen Verbindung mit der Gesellschaft herausgerissen, und der Verstand auf Kosten des Gefühls gepflegt; Comte spricht in seinen späteren Jahren sogar von der langen Empörung des Verstandes gegen das Herz. In der Politik ist es jetzt die Zeit der Völker, wie das erste Stadium die Zeit der Könige war; Juristen sind die leitenden Männer; man fafst die Gesellschaft als durch Vertrag entstanden auf und erbaut den Staat auf das Prinzip der Volkssouveränität.

Im *positiven* Stadium wird sowohl die Phantasie als die

Argumentation der Beobachtung untergeordnet. Jeder aufgestellte Satz betrifft eine Thatsache, entweder eine spezielle oder eine universelle Thatsache. Übereinstimmung mit Thatsachen ist das einzige Kriterium. Zwar nicht so zu verstehen, als ob man bei den einzelnen, isolierten Thatsachen stehen bliebe. Der Positivismus ist dem Empirismus ebenso fern wie dem Mystizismus: ebensowenig wie er von den Thatsachen abgeht, um sich in übernatürliche Wesen oder abstrakte Prinzipien zu verlieren, ebensowenig löst er sich in zusammenhangslose Beobachtungen auf. Statt aber absolute *Ursachen* aufzusuchen und der Erzeugung der Dinge aus diesen nachzuspüren, sucht er die *Gesetze* der Erscheinungen, d. h. die konstanten Beziehungen, welche unter den beobachteten Erscheinungen bestehen. Es mögen nun Gedanken und Gefühle oder Stofs und Schwere sein, die es zu verstehen gilt, so sind die Beziehungen, unter welchen sie auftreten, das Einzige, was unsre Erkenntnis feststellen kann. Die Wissenschaft stützt sich auf die Unwandelbarkeit der Naturgesetze, die dem Denken zum erstenmal klar wurde, als die Griechen die mathematische Astronomie begründeten, die in neueren Zeiten auf dem einen Gebiete nach dem andern indes wiedergefunden ist. Bacon, Galilei und Descartes haben dieses Prinzip ausgesprochen und stehen mithin als Begründer der positiven Philosophie da. Selbst wenn die Gesetze, die im einzelnen gelten, noch nicht überall gefunden sind, führt jetzt eine unwiderstehliche Analogie zur Anwendung jenes grofsen philosophischen Prinzips von der Unwandelbarkeit der Naturgesetze auf alle Erscheinungen und Ereignisse.

Während die beiden ersten Stadien uns ein Streben zeigten, alles in der Welt auf ein einziges absolutes Prinzip zurückzuführen, man möchte sich dieses in theologischer oder in metaphysischer Form — als Gott oder als die Natur — denken, folgt es aus dem Charakter der positiven Philosophie, dafs ein derartiger absoluter und objektiver Abschlufs nicht möglich ist. Die strenge Forderung einer Bestätigung durch die Erfahrung macht es unmöglich, alles auf ein einziges Prinzip zurückzuführen; die Erfahrung zeigt uns stets nur einen begrenzten Zusammenhang, und es wird stets viele Erscheinungen

und Ereignisse geben, die wir unmöglich mit andern in Verbindung zu bringen imstande sein werden. Es gibt Gruppen von Erscheinungen (ebensoviele wenigstens als es verschiedene Wissenschaften gibt), die sich nicht reduzieren lassen. Die vielen Gesetze lassen sich nicht auf ein einziges zurückführen. Nur eine subjektive, keine objektive Einheit vermag unsre Erkenntnis zu erreichen. Die subjektive Einheit besteht darin, daſs überall dieselbe Methode angewandt wird, was die Gleichartigkeit und Konvergenz der verschiedenen Theorien zur Folge hat. Subjektiv betrachtet erhalten wir also nur eine einzige Wissenschaft. Diese kann denn aber auch allen menschlichen Subjekten gemeinschaftlich werden. Die positive Methode bringt nicht nur im Bewuſstsein des einzelnen Subjekts, sondern auch unter den verschiedenen Subjekten Einheitlichkeit hervor, und somit wird die positive Philosophie die intellektuelle Grundlage einer Genossenschaft der Menschen. Schon jetzt findet nur bei Gegenständen, die der positiven Wissenschaft unterstellt worden sind, Übereinstimmung unter Menschen statt, während die Ansichten sonst in höchst verschiedenen Richtungen gehen. Der Katholizismus bot, solange er ohne intellektulle Konkurrenz von seiten des wissenschaftlichen Denkens herrschte, eine geistige Genossenschaft dar, die als Vorbild dessen steht, was die positive Philosophie einst bringen wird. Die positive Philosophie findet in der subjektiven Einheitlichkeit, die im Begriffe der Menschheit liegt, das einzig mögliche Äquivalent dessen, was der Gottesbegriff der theologischen Philosophie und der Begriff der Natur der metaphysischen Philosophie war.

Die Vereinigung von Theorie und Praxis ist in diesem Stadium eine weit engere als in den ersten beiden. Denn die Erkenntnis der Gesetze der Erscheinungen macht es uns möglich, in die künftige Entwickelung der Erscheinungen einzugreifen, und der Wunsch, hierzu imstande zu sein, ist ein mitwirkendes Motiv bei dem Übergange aus den beiden ersten Stadien in das dritte. Sehen, um vorhersehen zu können (voir pour prévoir)! ist das Motto der positiven Wissenschaft. Diesem dritten Stadium entspricht deshalb die Industrie im Sinne der vom Menschen angestellten Bearbeitung der Natur.

Doch darf die Betrachtung hier nicht auf die äufsere Natur beschränkt werden. Wenn auch für die Zustände und Handlungen des Menschen Gesetze gefunden sind, wird die individuelle und die soziale Entwickelung nicht minder als die rein physische durch die Erkenntnis bestimmt werden können.

Comte macht darauf aufmerksam (siehe besonders „Discours sur l'esprit positif“, S. 41—44), dafs alle verschiedenen Bedeutungen, in welchen sich das Wort „*positiv*“ gebrauchen läfst, auf diejenige Philosophie pafst, die er die positive nennt. Positiv kann dasselbe bedeuten wie *wirklich*, und die positive Philosophie will sich ja vor allen Dingen auf Thatsachen stützen. Es bedeutet auch *nützlich* im Gegensatz zu müfsig, und die positive Philosophie geht ja auf die Verbesserung unsrer individuellen und sozialen Existenz aus, will etwas mehr sein als blofse Befriedigung der Neugier. Unter dem Positiven verstehen wir oft auch *das Sichere und Zweifellose*, und es ist ja die Aufgabe der positiven Philosophie, uns über das fortwährende Zweifeln und Debattieren früherer Philosophien hinaus zu führen. Das Positive kann ferner auch *das genau Bestimmte* bezeichnen, und die positive Philosophie will ja die Gesetze, die konstanten und bestimmten Beziehungen, an die Stelle der unbestimmten und wechselnden Vorstellungen der früheren Stadien setzen. Endlich wird „positiv“ auch als *Gegenteil von negativ* gebraucht, und dies pafst auf das dritte Stadium, dessen Aufgabe das Organisieren ist, während das zweite Stadium wesentlich einen Auflösungsprozefs bezeichnete. Allerdings kann die positive Philosophie die Erklärungen, mit denen die theologische Philosophie sich zufrieden gab, nicht gebrauchen; sie führt mit ihnen aber keinen direkten Kampf. Sie gesteht sogar, dafs es ebenso unmöglich ist, einen Beweis für die Verwerfung derjenigen Wesen, an welche man in der theologischen Philosophie glaubt, als für deren Annahme zu führen. Es hat keiner jemals den Beweis geführt, dafs Apollon oder Minerva nicht existieren; der Glaube an sie ist weggefallen, da er nicht mehr mit dem gesamten geistigen Zustand übereinstimmte. Nicht nur führt die positive Philosophie keine Polemik gegen die theologische, sondern sie sucht

ihr auch volles Recht angedeihen zu lassen, indem sie die Bedingungen ihrer Entstehung geschichtlich untersucht und ihren Einfluſs auf die menschliche Entwickelung beurteilt. Ein solches Verständnis war in den früheren Stadien nicht möglich, da eine absolute Theorie der andern gegenüberstand und jedes einzelne System es als seine Aufgabe betrachten muſste, die andern zu vernichten.

Nur eine einzige Eigentümlichkeit des positiven Stadiums liegt nicht an und für sich in dem Worte „positiv", nämlich die, daſs es überall an die Stelle des Absoluten *das Relative* setzt. Dieser relative Charakter ist nach Comte aber eine notwendige Folge der übrigen Merkmale der positiven Philosophie. Wenn diese statt der Ursache das Gesetz aufstellt, macht sie bei einer bloſsen Beziehung, einer Relation, Halt. Sie fragt: wie? aber nicht: warum? Die innere Erzeugung und die ersten Gründe sucht sie nicht. Die einzelnen Gesetze lassen sich überdies nicht auf ein einziges Gesetz zurückführen, und jedenfalls bleibt diejenige Relativität zurück, die dadurch entsteht, daſs wir die Welt stets vom Gesichtspunkte des Menschen betrachten. Alle Erkenntnis setzt einen Gegensatz zwischen dem Individuum und der Auſsenwelt voraus. Kant hat daher mit Recht zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven unterschieden und verdient ewige Bewunderung, weil er durch diese Distinktion der absoluten Philosophie ein Ende machte, obgleich er in seinem Denken nicht positiv genug war, um seine Nachfolger zu verhindern, zu derselben zurückzukehren [81]). Wenngleich die Welt, um erkannt zu werden, den Menschen voraussetzt, kann sie doch ohne ihn existieren. Und obschon der Mensch von der Welt abhängt, ist er doch kein Resultat derselben. (L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Catéchisme positiviste. 2. éd. S. 146.) Vergeblich hat der Materialismus versucht, die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit (spontanéité) des organischen Lebens aufzuheben, indem er die Bedeutung des Einflusses der unorganischen Auſsenwelt übertrieb. Die Doppelheit bleibt zurück. —

Das Gesetz der drei Stadien leitet Comte aus der Ge-

schichte der Wissenschaften ab, auf dem Wege der Erfahrung also. Nachdem er es aber aufgestellt hat, sucht er zu zeigen, dafs es sich aus dem ableiten läfst, was wir von der Natur des menschlichen Geistes wissen; die Induktion wird durch eine Deduktion bestätigt. Der menschliche Geist kann nämlich nicht ohne Ansichten und Begriffe sein, die eine Verbindung der einzelnen Thatsachen bewerkstelligen können. Bevor die Verknüpfung der Erscheinungen sich durch die Untersuchung der Erscheinungen selbst finden läfst, wie in dem positiven Stadium, mufs sie in den unwillkürlich entstandenen mythologischen Vorstellungen oder in den metaphysischen Ideen zu finden sein, welche dadurch gebildet werden, dafs diese Vorstellungen einen abstrakteren und konstanteren Charakter erhalten. Zugleich hat der menschliche Geist die Neigung, alles in Ähnlichkeit mit sich selbst aufzufassen, den Dingen sein eignes inneres Gefühl beizulegen. Ein leichtes Verfahren, um eine Erklärung zu gewinnen! Hätten die Menschen aber nicht die Zuversicht, dafs die Erklärung leicht zu finden sei, so würden sie sich gar nicht auf eine Untersuchung einlassen.

Es würde interessant sein, eine Vergleichung zwischen Comtes Gesetze der drei Stadien und ähnlichen Gedanken bei Kant, Fichte, Hegel und Saint-Simon, ja schon bei Rousseau und Lessing, anzustellen. Neben charakteristischen Abweichungen würde sich wenigstens an dem einen Punkte eine Übereinstimmung erweisen, dafs das menschliche Geistesleben nach derjenigen Periode, in der die Autorität in Theorie und Praxis herrschte, eine Periode gehabt hat, während welcher Kritik, Reflexion und Zweifel ein zersetzendes Werk ausführten, worauf es sich jetzt darum handelt, einen Standpunkt mit positiver und gemeinschaftlicher Grundlage des Glaubens und des Lebenswandels zu gewinnen. Dies ist eine grofse historische Erfahrung, die von den genannten Denkern als das Gesetz der drei Stadien formuliert worden ist. Was Comte betrifft, so zeichnet er eigentlich nur das erste und das dritte Stadium mit bestimmter Charakteristik. Häufig erhält man den Eindruck, dafs Comte auf das metaphysische Stadium eigentlich alle diejenigen Bestrebungen des Denkens und Lebens zurückführt, gegen die er Antipathie hegt. Er sym-

pathisiert mit dem alten katholischen System, in welchem er eins der wunderbarsten Erzeugnisse des Menschengeistes erblickt, und er sympathisiert mit dem System der Zukunft, das auf Grundlage der Erfahrungswissenschaft zu einer neuen geistigen Genossenschaft führen sollte. Die dazwischenliegende kritische und revolutionäre Periode betrachtete er mit Unwillen, obgleich er zugeben mufste, sie habe ein unentbehrliches Werk ausgeführt. Die verschiedenen Merkmale des metaphysischen Stadiums, die er anführt, stehen in keinem notwendigen Zusammenhange. Namentlich wird es nicht möglich sein, zwischen der Neigung, die Erscheinungen durch die Annahme spezifischer Kräfte oder Vermögen zu erklären, und der Überschätzung der Intelligenz oder dem Vorherrschen des Egoismus eine Verbindung zu finden. Jene Neigung erscheint an einem gewissen Punkte in der Geschichte jeder einzelnen Wissenschaft und ist zu einer Charakterisierung der gemeinschaftlichen menschlichen Entwickelung nicht zu gebrauchen; jedenfalls läfst sie sich sehr wohl mit der Anerkennung der zentralen Bedeutung des Gefühlslebens und der Realität der sympathischen Gefühle vereinen. Eine Überschätzung der Intelligenz findet man vielleicht weit eher bei denen, die einer spezialen Wissenschaft obliegen, als bei spekulativen Philosophen. Beim Abschlusse seines Hauptwerkes fühlte Comte ja auch lebhaft den Gegensatz, in welchem er zum wissenschaftlichen Spezialismus stand, und er äufserte ihn so stark, dafs dies eingreifende persönliche Folgen für ihn hatte. Für diesen Gegensatz zwischen der positiven Philosophie und der positiven Spezialforschung bekommt er aber keinen Platz in der Lehre von den drei Stadien. Und doch ist es ein sehr wesentliches charakteristisches Merkmal der neueren Zeit, dafs die Teilung der Arbeit auf dem wissenschaftlichen Gebiete so weit vorgeschritten ist, dafs eine intellektuelle Einheitlichkeit, eine gemeinschaftliche Weltanschauung immer schwerer zu erreichen sein wird. Hier liegt gewifs ein gröfseres kulturhistorisches Problem als in irgend einem der Übelstände, die Comte in dem metaphysischen Stadium findet. Comtes Begeisterung und Sanguinität waren schuld daran, dafs er dies nicht klar erblickte. Das Problem von dem Verhältnisse zwischen Positivität und

Generalität, — von der Möglichkeit, auf „positiver“ Grundlage eine allgemeine Weltanschauung zu gewinnen, hat ihm nicht scharf genug vor Augen gestanden. Dies hängt, wie es sich später erweisen wird, mit seinen Mängeln in erkenntnistheoretischer Beziehung zusammen. Das positive Stadium selbst wird deshalb mehrfach unklar gezeichnet. So bleibt es unklar, wie eng die positive Philosophie uns an die vorliegenden Thatsachen bindet. Wie weit dürfen wir uns auf dem Wege der Hypothese von diesen entfernen? Welche Berechtigung hat eine Hypothese, welche die logische Konsequenz gegebener Erfahrungen ist, sich aber nicht verifizieren läſst? Welche Berechtigung hat ein Glaube, der sich zwar nicht aus der Erfahrung ableiten läſst, ihr jedoch nicht widerstreitet? Dergleichen für das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Lebensanschauung äuſserst wichtige Fragen werden von Comte übergangen.

Absolute Grenzen zwischen den verschiedenen Stadien stellt Comte eigentlich nicht auf, obgleich er die Einheitlichkeit des menschlichen Denkens in allen Stadien nicht hinlänglich hervorhebt. Es war seine Meinung nicht, daſs das theologische Stadium ganz ohne Positivität sei. Der Einfluſs der Erfahrung habe sich stets geltend gemacht; solange der Kreis der Erfahrungen aber klein gewesen sei, habe dieser Einfluſs kein prinzipieller werden können. Dennoch sei es die anspornende Macht der Erfahrung, die sich in den metaphysischen Prinzipien äuſsere. Diese repräsentierten in der That Gruppen von Erfahrungen, die man der mythologischen Willkür entzogen wissen wollte. Die Metaphysik systematisierte, wie Comte sagt (Discours sur l'esprit positif, S. 36), die Opposition der beginnenden Wissenschaft gegen die alte Theologie. Schon bei dem Übergange aus dem Fetischismus in den Polytheismus und aus dem Polytheismus in den Monotheismus war der positive Faktor mitbethätigt. Solange der positive Geist nur erst wenig entwickelt war, war er nicht imstande, seine eignen Tendenzen zu formulieren, und er gebrauchte deshalb die Metaphysik als Organ. Also bewegt sich die Erkenntnis vorwärts durch kontinuierliche Übergänge hindurch. Den völligen Durchbruch und die allgemeine Herrschaft des *esprit positif*

erwartete Comte im Anfang seiner Laufbahn keineswegs. Er schreibt an Valat den 30. März 1825: „Obgleich ich auf einigen Erfolg meiner Bestrebungen hoffe, verberge ich mir doch nicht, dafs sie bei meinen Lebzeiten kein merkbares Resultat werden hervorbringen können, sollten sie auch allen Geistern, die imstande sind, an der grofsen Arbeit wirksam teilzunehmen, einen Impuls zu geben vermögen, was erst die Zukunft zeigen wird.“ Später, als er unter dem Einflusse seiner cerebralen Hygieine und der mystischen Vertiefung in seine Ideen alles Verständnis dessen, was in der wissenschaftlichen und politischen Welt um ihn vorging, verloren hatte, hegte er in dieser Beziehung eine immer gröfsere Sanguinität.

Ob Comte nun dem negativen Charakter des zweiten Stadiums oder auch dessen Bedeutung als notwendiges Mittelglied das gröfsere Gewicht beilegte, war es seine Überzeugung, der entscheidende Kampf in der geistigen Welt werde zwischen dem Katholizismus und dem Positivismus ausgemacht werden. Zu wiederholten Malen äufsert er in seinen Briefen an Stuart Mill den Wunsch, es möchte eine direkte Debatte zwischen diesen beiden Richtungen — mit Ausschlufs des Protestantismus, des Deismus und andrer inkonsequenten Mittelformen — zu stande kommen. Es war ihm ein vielbedeutendes Zeichen der Zeit, dafs die Katholiken nun die Freiheit des Unterrichts verlangten, während die „metaphysische“ Schule (Cousin, Guizot, Thiers, Villemain) die Aufrechterhaltung des Staatsmonopols forderten. Beide Schulen hatten mithin ihr Prinzip verleugnet, erstere das Autoritätsprinzip, letztere das Freiheitsprinzip. Wenn die Diskussion und der Unterricht aber frei würden, hoffte er, dafs die Furcht der metaphysischen Schule in Erfüllung gehen sollte, während der Katholizismus dann einem ihm noch nicht bekannten Widersacher gegenüberstehen würde. Nur bedauerte er, dafs die Repräsentanten des Katholizismus seit de Maistres Zeiten unbedeutender geworden seien. Dafs die Gegensätze sich schärften, und dafs die katholische Orthodoxie immer strenger und systematischer wurde, war ihm durchaus verständlich, seit die revolutionäre Bewegung ihre Tendenz verraten hatte, die geistige und soziale Entwickelung auf eine ganz andre Grundlage als die der Autorität

aufzubauen. Gegen diese radikalen Aussichten habe de Maistre den Ultramontanismus als das einzige konsequente religiöse System eingeprägt, und es sei gelungen, den Gallikanismus zu sprengen, dessen Schicksal noch andre vermittelnde Standpunkte teilen würden. Comte freut sich deshalb darüber, daſs sein Freund Valat während eines Durchbruches des religiösen Glaubens den Schritt zum reinen Katholizismus zurück vollends that, ohne bei irgend einem vermittelnden Standpunkte anzuhalten, obgleich er in dem schönen Briefe, den er hierüber an Valat schrieb (25. August 1843), seinen Zweifel nicht verhehlte, ob der Katholizismus jetzt solchen Frieden und solche Harmonie schenken könnte, wie er in seiner klassischen Zeit denjenigen zu gewähren vermocht habe, welche die höchste intellektuelle und moralische Entwickelung der damaligen Zeit besessen hätten. Besonders verweist er in dieser Beziehung auf die Bedenklichkeiten des Dogmas von der ewigen Verdammnis derjenigen, welche in der Praxis die höchste Moralität übten, selbst wenn sie auch jeglichen Glaubensartikel verwürfen, ein Dogma, das dem gesamten katholischen Organismus doch unentbehrlich sei.

c. Die Klassifikation der Wissenschaften.

Unter Philosophie versteht Comte das gesamte System der menschlichen Begriffe. Dieses Systematisieren kann, wie wir sahen, auf dreierlei Weise vorgehen. Bisher haben die theologische und die metaphysische Methode geherrscht; Comte selbst glaubt der erste zu sein, der die Systematisierung nach der positiven Methode unternimmt, d. h. nach derselben Methode wie der, nach welcher die Begriffe oder die Gesetze in den einzelnen Wissenschaften errungen werden. Es ist die Aufgabe der positiven Philosophie, die aus den Thatsachen abgeleiteten Gesetze zu sammeln und zu ordnen. Indem sie auf diese Weise verbindet, was in den verschiedenen Wissenschaften zerstreut vorkommt, sucht sie den Übelständen abzuhelfen, welche die Teilung der Arbeit auf dem Gebiete der Erkenntnis herbeiführt. Comte betrachtet den Versuch, alle

speziellen Gesetze auf ein einziges zurückzuführen, den die theologische und die metaphysische Philosophie jede auf ihre Weise angestellt hatten, als hoffnungslos. Wäre dies möglich, so würde die positive Philosophie allerdings vollkommener werden; die Erfahrung ist dem aber zuwider, indem sie Verschiedenheiten darbietet, die sich nicht reduzieren lassen. Während die Einheitlichkeit der positiven Philosophie aber nicht darin besteht, daſs alle Gesetze auf ein einziges zurückgeführt werden, tritt sie dagegen deutlich in der gemeinschaftlichen Methode hervor, die sich überall als anwendbar erweist, und die trotz der irreduktibeln Verschiedenheiten eine Gleichartigkeit der verschiedenen Klassen von Erscheinungen andeutet. Jeder dieser Klassen entspricht eine besondere Wissenschaft, und die Klassifikation der Wissenschaften wird deshalb die wichtigste Aufgabe der positiven Philosophie.

Comtes Klassifikation der Wissenschaften ordnet diese nach *der Reihenfolge, in welcher sie jede für sich geschichtlich in das positive Stadium eintraten.* Hier kommt zuerst die Mathematik, darauf die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Soziologie. Diese Reihenfolge zeigt uns zugleich einen fortschreitenden Übergang aus der *Einfachheit* zu der *Zusammengesetztheit* (complication) der betrachteten Erscheinungen. Je einfacher der Inhalt einer Wissenschaft ist, um so schneller wird sie die verschiedenen Stadien durchlaufen können; je mehr kompliziert die zu untersuchenden Erscheinungen sind, um so länger wird es dauern, bis die Kinderkrankheiten überstanden sind. Die Biologie und die Soziologie sind deshalb in der Reihe die letzten. Je einfachere Verhältnisse eine Wissenschaft betrifft, um so mehr *universelle Gültigkeit* wird sie zugleich besitzen, denn die einfacheren Verhältnisse kommen in den zusammengesetzteren wieder zum Vorschein. Die Mathematik gilt für alle Erscheinungen, und die konkretesten Wissenschaften, die Biologie und die Soziologie, haben den *engsten Umfang.* (Dieses Verhältnis zwischen der généralité décroissante und der complication croissante hätte Comte schon aus der Lehre der Logik von dem umgekehrten Verhältnisse zwischen dem Inhalt der Begriffe und deren Umfang ersehen können.) Endlich bieten auch die Methoden der

verschiedenen Wissenschaften eine entsprechende Reihenfolge dar. Je einfacher und universeller die Grundlage einer Wissenschaft ist, um so gröfseres Übergewicht erhält die *deduktive* Methode über die *induktive*. So ist die Mathematik die am meisten, die Soziologie die am wenigsten deduktive Wissenschaft. In der Soziologie hat der Nachweis des geschichtlichen Entwickelungsganges die gröfste Bedeutung; nachdem dieser auf induktivem Wege dargelegt ist, wird es die Aufgabe, ihn aus der menschlichen Natur zu deduzieren, wie Comte selbst es durch seine Aufstellung des Gesetzes der drei Stadien versucht hat. Die induktive Grundlage der Mathematik ist so einfach, dafs man sie oft übersieht und die Mathematik als eine reine Vernunftwissenschaft betrachtet. Eine reine Vernunftwissenschaft gibt es aber gar nicht. Sogar die Mathematik ist eine Naturwissenschaft; ihre Begriffe rühren ebenso gut als die aller andern Wissenschaften aus der Erfahrung her. Die Thatsachen, welche die Mathematik betrifft, sind aber so einfach, dafs sie sich ebenso leicht in der Phantasie als in der Wirklichkeit betrachten lassen, und dafs man von den physischen und chemischen Eigenschaften der Körper hinwegsehen kann. Anzahl, Ausdehnung und Bewegung sind Eigenschaften, die wir uns ebenso gut in einem unbestimmten Medium vorstellen können, welches wir uns als alle Körper des Weltalls umfassend denken, als in den wirklichen Körpern. Hierdurch ist die anscheinende Unabhängigkeit der Mathematik von der Erfahrung zu erklären. Auf Grundlage der Raum- und Zahlphantasien sind die mathematischen Deduktionen imstande, sich unabhängig von der Erfahrung zu entfalten. Hätte die Mathematik gar keine empirische Grundlage, so wäre es durchaus unmöglich, zu verstehen, wie die mathematischen Deduktionen sich auf das Studium der wirklichen Natur sollten anwenden lassen. — Zwischen der fast rein deduktiven Methode der Mathematik und der fast rein induktiven Methode der Soziologie liegen die übrigen Hauptmethoden, jede ihrer Hauptwissenschaft entsprechend. Durch die Astronomie, welche deduktiv aufgestellte, durch Beobachtung bestätigte Hypothesen verwertet, kommen wir zur experimentalen Methode der Physik, zur rationellen Einteilungsmethode der Chemie und zur ver-

gleichenden Methode der Biologie; letztere bildet den Übergang zur historischen Methode der Soziologie.

Die sechs Gruppen von Begriffen oder Gesetzen, welche Comte auf diese Weise im „Cours de philosophie positive" aufstellt, betrachtet er als irreduktibel. Der Übergang aus der einen Sphäre in die nächste geschieht mittels eines Sprunges; ein neues Prinzip tritt in Kraft, das sich nicht aus dem vorhergehenden ableiten läſst. In Comtes Augen ist es Materialismus, die höhere (d. h. die mehr komplexe, begrenzte und induktive) Wissenschaft aus der niederen ableiten zu wollen. Ebensowenig kann irgend eine der einzelnen Gruppen zur allumfassenden gemacht werden. Und dieselbe Diskontinuität, die nach Comte also unter den sechs Gruppen der Grundbegriffe herrscht, findet er auch in jeder einzelnen derselben. So werden nach seiner Behauptung die verschiedenen Zweige der Physik stets voneinander getrennt bleiben. Es verhält sich mit den organischen Arten wie mit den physischen Kräften. Der Begriff der Art würde seine wissenschaftliche Bedeutung gänzlich verlieren, sagt Comte, wenn man durch den Einfluſs der äuſseren Lebensverhältnisse bewirkte Umgestaltungen einer Art in eine andre zugeben wollte. Besonders behauptet er, es finde zwischen der Pflanzen- und der Tierwelt „eine reelle und tiefe Diskontinuität" statt, „die sich durch absolut keinen Übergang verwischen lasse".

Durch diesen Punkt bietet Comte ein lehrreiches Beispiel dar, wie Gedankenrichtungen in ihre Gegensätze überschlagen können. Der Unterschied der positiven von der metaphysischen Philosophie sollte ja darin bestehen, daſs an die Stelle der Ideen oder Kräfte Gesetze träten, und relative Erklärungen statt absoluter gesetzt würden. Comte selbst stellt aber durch seine irreduktibeln Gruppen von Begriffen eine platonische Ideenwelt auf. Er faſst die Diskontinuität gar zu dogmatisch an, statt sie als bloſse Thatsache zu nehmen, als eine Thatsache, die vielleicht nur von der Unvollkommenheit der Wissenschaft herrührt. Durch die Hervorhebung der Diskontinuität der Welt stellt er seinen Positivismus in den schärfsten Gegensatz zur deutschen Romantik, die alle Differenzen in ideelle Kontinuität auflösen wollte. Es ist, wie Comte auch

eingesteht, die unablässige Aufgabe der Wissenschaft, die Verschiedenheiten, die Unterbrechungen der Kontinuität der Erscheinungen auf ein möglichst Geringes zu reduzieren. Jede Diskontinuität kann deshalb nur eine vorläufige Grenze bezeichnen. Und die spätere Entwickelung der Wissenschaft gerade während der Periode, die mit dem Abschlusse des Hauptwerkes Comtes (ca. 1840) beginnt, hat es denn auch ermöglicht, Kontinuität nachzuweisen oder zu vermuten, wo Comte eine solche für unmöglich gehalten hatte. So hat das Gesetz von der Erhaltung der Energie, besonders die Lehre von der Wärme als einer Form der Bewegung, und der Nachweis der Identität des Lichtes und der Elektrizität einen Einblick in die Einheitlichkeit der Natur gestattet, für welche Comte in seinem System keinen Platz fand. Auf dem organischen Gebiete hat die Entwickelungshypothese zur wohlbegründeten Ansicht geführt, dafs die Arten nur Stadien oder Ausläufer zusammenhangender Prozesse bezeichnen; namentlich ist es immer schwerer geworden, scharfe Grenzen zwischen der Tier- und der Pflanzenwelt festzuhalten. Comte sprach sich schon gegen die Entwickelungshypothese, wie sie damals (in Lamarcks Form) vorlag, aus, und seine Schüler (Charles Robin, Littré) waren später deren eifrige Gegner. So viel läfst sich sagen, ohne der Sache vorzugreifen, dafs das Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität sich verwickelter erwiesen hat, als Comte sich in seiner Philosophie gedacht hatte.

Der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten beruht nach Comte darauf, dafs das vorausgehende Gebiet als das einfachere und universellere dem folgenden, mehr komplexen und speziellen zu Grunde liegt (selbst wenn letzteres sich nicht aus ersterem ableiten läfst). Die Mathematik ist die abstrakteste und universellste Wissenschaft, und in der Mathematik ist die Arithmetik wieder einfacher und universeller als die Geometrie und die Lehre von der Bewegung; sie wird deshalb die rationelle Basis des gesamten Systems unsrer positiven Erkenntnis. Comte hat hier übersehen, dafs es Grundbegriffe unsrer Erkenntnis gibt, die noch einfacher und universeller sind als der Begriff der Zahl, nämlich die Begriffe der Identität und der Verschiedenheit, so wie diese in der

Logik aufgefaſst werden: nicht nur als Identität und Verschiedenheit der Gröſsen, sondern auch als Identität und Verschiedenheit der Qualitäten. In der Reihe der Zweige der Erkenntnis hat Comte also das erste Glied nicht mitbekommen. Auſserdem entsteht ihm eine Schwierigkeit, wenn er lehrt, die Geometrie und die Bewegungslehre — die an Abstraktion und Universalität unmittelbar auf die Arithmetik folgen — seien für alle Erscheinungen gültig, erstere, insofern diese als im Gleichgewicht (von dem statischen Gesichtspunkt aus), letztere, insofern sie als in Bewegung (von dem dynamischen Gesichtspunkt aus) aufgefaſst würden. Ausdehnung und Bewegung sind nur Formen der materiellen Erscheinungen, aber keine Formen der geistigen Erscheinungen, und da Comte selbst den Materialismus von sich weist, weil dieser die Gesichtspunkte der niederen Wissenschaft in die höhere einführe und den Menschen aus der Welt *ableiten*, nicht nur dessen Abhängigkeit von der Welt nachweisen wolle, so paſst die Wissenschaft von den geistigen Erscheinungen nicht in Comtes Reihenfolge der Wissenschaften, in welcher jede vorangehende für die folgenden, obschon spezielleren, gültig sein soll. Die Logik und die Arithmetik gelten direkt für die Wissenschaft von den geistigen Erscheinungen ebensowohl als für die Wissenschaft von den materiellen Erscheinungen; von der Geometrie und der Bewegungslehre läſst sich dies aber nicht sagen, solange man nicht, wie der konsequente Materialismus, die Bewuſstseinserscheinungen ohne weiteres als räumlich ausgedehnt betrachtet. Die Klassifikation der Wissenschaften ist keine so einfache Sache, wie Comte voraussetzte. Sein System bietet hier eine ähnliche Schwierigkeit wie diejenige, die wir bereits an Hobbes nachwiesen (im ersten Teile dieses Werkes, S. 297). Comte selbst wollte dies nicht eingestehen. Er betrachtet die Psychologie nicht als eine besondere Wissenschaft und gibt ihr deshalb auch keinen selbständigen Platz in der Reihe. Er bestreitet die Möglichkeit der Selbstbeobachtung. Man beobachtet alle Erscheinungen mit seinem Geiste (esprit), sagt er[82]; womit soll man denn aber seinen Geist beobachten? Man kann seinen Geist ja doch nicht in zwei Teile teilen, deren einer wirkt, während der andre untersucht, wie er dies macht! Doch gibt

Comte zu, die Gefühle ließen sich leichter beobachten als das Denken, weil sie ein andres Organ hätten. Unsre intellektuellen Thätigkeiten müßten in ihren Erzeugnissen und Resultaten oder mittels der Organe, an welche sie geknüpft seien, studiert werden. Statt die Psychologie als selbständige Wissenschaft aufzustellen, verteilt Comte die psychologischen Untersuchungen unter die Biologie und die Soziologie. Die Biologie allein würde die Thatsache, daß das geistige Leben des Individuums durch den Einfluß der Geschichte und der Gesellschaft bestimmt werde, nicht zu ihrem Rechte gelangen lassen. Comte will das Bewußtseinsleben also auf rein objektivem Wege studiert wissen. Es war verdienstlich, daß die objektive Methode im Gegensatz zu Cousins und Jouffroys rein subjektiver und spiritualistischer Psychologie so stark hervorgehoben wurde. Comte sah aber nicht, daß die subjektive Methode in der That stets der objektiven zu Grunde liegt, und überhaupt hat er der Eigentümlichkeit der Bewußtseinserscheinungen ihr Recht nicht widerfahren lassen. Während er sonst die Diskontinuität stärker hervorhebt, als sich verantworten läßt, hebt er sie hier zu wenig hervor. Wie schon angedeutet, würde seinem klassifikatorischen System auch eine Schwierigkeit erwachsen sein, wenn die qualitative Eigentümlichkeit der Bewußtseinserscheinungen betont werden sollte; sie würden die Reihenfolge unterbrechen, da sie, selbst wenn sie an und für sich einfach und elementar sind, thatsächlich an die kompliziertesten materiellen Erscheinungen geknüpft sind. Sollten sie also zuerst oder zuletzt aufgestellt werden? — Comte stellt sich in entschiedenen Gegensatz nicht nur zum Spiritualismus, sondern auch zur Condillacschen Psychologie, die er tadelt, weil sie das einzelne Individuum als durchaus isoliert auffasse, und weil sie außerdem nur die äußeren Einflüsse, nicht aber die inneren Bedingungen berücksichtige. Das einzelne Individuum sei eine scholastische Abstraktion; nur die Gattung sei eine Realität. In biologischer Beziehung fand Comte das wichtigste Werk mit Galls Physiologie des Gehirns gethan, wenn man von seiner mißlungenen Lokalisationstheorie absehe. Galls Aufstellung der Geistesanlagen müsse freilich bedeutend reduziert werden; weniger

als zehn könne man jedoch nicht annehmen; er selbst möchte am liebsten zehn bis fünfzehn aufstellen (Lettres à Stuart Mill. S. 51—55). Gall habe das Studium der intellektuellen und moralischen Funktionen zuerst in das positive Stadium gebracht und die Bedeutung der inneren Anlagen behauptet. Diese Bewunderung Galls widerstreitet Comtes eigner Auffassung des Verhältnisses zwischen dem metaphysischen und dem positiven Stadium; denn Galls Lehre von den Geistesanlagen bietet alle Merkmale der „Metaphysik" dar. — Fragt man, wie Comte die Annahme von 10—15 besonderen Anlagen mit der Einheitlichkeit des Bewufstseinslebens in Übereinstimmung bringt, so lautet die Antwort, dafs diese Einheitlichkeit nach Comte keine ursprüngliche, sondern eine erzeugte ist, auf der Harmonie zwischen den verschiedenen Neigungen und Kräften des Menschen beruht (Cours III, S. 545). — Das Problem von dem Verhältnisse zwischen Diskontinuität und Kontinuität erstreckt sich bis in das Bewufstseinsleben und tritt hier auf eine Weise hervor, die ihre besondere Untersuchung erfordert, eine Untersuchung, zu welcher Comte jedoch nicht schreitet, weil er die Psychologie in einen biologischen und einen soziologischen Teil zerstümmelt, ohne dafs die zentralen psychologischen Fragen Platz zum Auftreten erhielten. An diesem Punkte wird Comte von der neueren englischen Schule ergänzt, die gerade der Psychologie besonderes Gewicht beilegt.

d. Soziologie und Ethik.

Mehr als die Hälfte von Comtes Hauptwerke — die drei letzten und stärksten Bände — behandelt die Gesellschaftswissenschaft (die Soziologie — wie er sie mit einem selbstgebildeten Worte nennt, das trotz aller philologischen Bedenklichkeiten jetzt durchgedrungen ist). Sie umfafst einen wesentlichen Teil der Psychologie, die ganze Nationalökonomie und Ethik, wie auch die Philosophie der Geschichte. Ebenso wie Comte Verwahrung dagegen einlegt, die Psychologie des einzelnen Individuums von der geistigen Entwickelung der ganzen Gattung gesondert zu behandeln, ebenso protestiert er auch

dagegen, die Nationalökonomie und die Ethik von der allgemeinen Gesellschaftslehre zu isolieren, und die folgende Entwickelung dieser Wissenschaften hat ihm hierin recht gegeben[38]). Und weder die Psychologie noch die Nationalökonomie noch die Ethik läfst sich ohne Berücksichtigung der menschlichen Entwickelung durch die Geschichte behandeln. Auf allen verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten weist Comte das Verhältnis zwischen Statik und Dynamik nach. Die Welt wird in der Geometrie statisch, in der Bewegungslehre dynamisch betrachtet. In der Physik und der Chemie werden die Kräfte teils in Gleichgewicht, teils in Thätigkeit betrachtet. Auf dem organischen Gebiete wird die Statik durch die Anatomie vertreten, welche die Organisation untersucht, die Dynamik durch die Physiologie, welche die Funktionen untersucht. Zur Soziologie gehört teils eine soziale Statik, welche die konstanten Existenzbedingungen der Gesellschaft studiert, teils eine soziale Dynamik, welche die Gesetze der fortschreitenden Entwickelung der Gesellschaft zu ihrem Studium macht: die Grundidee der ersteren ist die Ordnung, die der letzteren der Fortschritt. Statik und Dynamik gehören eng zusammen, denn Ordnung und Fortschritt bedingen sich gegenseitig — was weder die reaktionäre noch die revolutionäre Schule eingesehen hat.

α. Soziale Statik. Die Gesellschaft bildet eine Totalität, deren Elemente alle in innigster Wechselwirkung stehen, so dafs kein einziges derselben sich ändern läfst, ohne dafs mehr oder weniger der andern eine entsprechende Änderung erlitten. So stehen z. B. die politische und die soziale Verfassung mit der ganzen Zivilisation in engem Zusammenhang. Es findet eine enge Verbindung zwischen Ideen, Sitten und Institutionen statt, und keine Autorität — sie sei nun revolutionärer oder reaktionärer Art — ist imstande, etwas dadurch auszurichten, dafs sie der Gesellschaft Institutionen aufzwingt, die den herrschenden Ideen und Sitten nicht entsprechen. Natürlich wirken die Institutionen wieder auf Ideen und Sitten zurück; dieses Rückwirken setzt aber längeres ungestörtes Bestehen voraus und ist am hervortretendsten in der Kindheit des menschlichen Geschlechtes. Auch die Ideen und die

Sitten stehen in gegenseitiger Wechselwirkung. Es ist die Aufgabe der politischen Institutionen, die Lebensgemeinschaft zu regulieren, die sich während des intellektuellen, moralischen und physischen Fortschrittes der Menschheit unwillkürlich gebildet hat. Diejenigen Elemente, die während dieser Entwickelung die gröfste Bedeutung gehabt haben, werden zuletzt die die Gesellschaft beherrschenden werden. Die Autorität beruht auf freiwilligem Zusammenwirken, nicht aber umgekehrt.

In der sozialen Statik findet die *Ethik*, von einer wesentlichen Seite betrachtet, ihren Platz. Die ethischen Gesetze drücken die Solidarität alles menschlichen Lebens aus. Diese Solidarität wird unwillkürlich entdeckt, wenn die Menschen ihrem geselligen Triebe folgen. Es widerspricht sich selbst, die Entstehung des Gesellschaftslebens dadurch zu erklären, dafs der Mensch den Nutzen berechnete, den es ihm eintragen würde, mit andern zusammenzuleben. Der Nutzen kann sich erst dann erweisen, wenn die Genossenschaft hinlängliche Dauer gehabt hat und kann also nicht das ursprüngliche Motiv einer stattfindenden Lebensgemeinschaft sein. Comte stellt sich hier der im 18. Jahrhundert häufigen Erklärung entgegen, die bei der klugen Berechnung isolierter Individuen stehen blieb. Nach seiner Auffassung machte sich ursprünglich ein instinktmäfsiger, von persönlicher Berechnung unabhängiger Antrieb zum sozialen Leben geltend; das Gefühl gehe hier wie überall der Erkenntnis voraus. Mit dieser seiner Auffassung ist Comte, nach eigner Aussage, ein Schüler teils von Hume und Adam Smith[84]), die ihn über die gewöhnliche Theorie des Egoismus hinwegführten, teils von Gall, der an bestimmte Hirnorgane der sozialen Instinkte glaubte. Den ersten Anfang der Geselligkeit findet Comte auf derjenigen Stufe der Tierwelt, auf welcher die Geschlechter getrennt sind, und die Sorge für die Nachkommenschaft auftritt. Doch selbst beim Menschen haben die egoistischen Neigungen anfangs noch die Oberhand über die sozialen Neigungen, welche letzteren Comte, um sie in ihrem entschiedenen Gegensatze zum Egoismus zu bezeichnen, Altruismus nennt (von alter, der Nächste). Das persönliche Interesse darf auch nicht gänzlich vertilgt werden. Der Altruis-

mus würde eine vage und unfruchtbare Liebe werden, wenn er den Drang nach persönlicher Befriedigung sowohl in andern als in dem Einzelnen selbst nicht anerkennen wollte. Es kommt darauf an, daſs der egoistische Instinkt untergeordnet wird, und dies geschieht durch successive Entwickelung der Intelligenz und der Sympathie. Durch die Sympathie wird die Intelligenz von ihrer ausschlieſslichen Thätigkeit im Dienste des Egoismus befreit, und durch die Intelligenz wird der Blick für die soziale Solidarität geschärft. Der soziale Zustand begünstigt die sympathischen Gefühle. Indem das Individuum seine Gefühle so erweitert, daſs sie die ganze Gattung umfassen, erhält es durch diese soziale Expansion Befriedigung seines Bedürfnisses, sich zu verewigen, indem es das fortgesetzte Leben der Gattung als eine Fortsetzung seines eignen Lebens betrachtet.

Als isoliert und einzeln ist das Individuum nur eine Abstraktion. Der soziale Einer ist die Familie, in welcher die ersten Anlagen der Dispositionen hervortreten, die den sozialen Organismus charakterisieren. Das Individuum lernt hier über sich selbst hinaus gehen, in andern leben, während es zugleich seinen energischsten Instinkten gehorcht. Sie ist die innigste Gesellschaft, eine Vereinigung, keine Verbindung (eine *union*, keine *association*). Das Zusammenwirken spielt freilich auch in der Familie eine Rolle, aber nicht die Hauptrolle, wie in den gröſseren Gesellschaften, die auf gemeinschaftliche Arbeit und die durch die Teilung der Arbeit benötigte Ergänzung basiert sind. Durch Ausführung einer bestimmten Arbeit übt jedes Individuum und jede Familie ein soziales Werk aus. Die Gewalt, welche dieses Werk leiten soll, muſs aus der Gesellschaft selbst hervorgehen und ihre Macht auf das von ihr eingeflöſste Vertrauen und den gefundenen freien Anschluſs stützen. Jede Gesellschaft wird unvermeidlich eine Regierung erhalten. Während im individuellen Leben die persönlichen Instinkte, in der Familie die Sympathie das Herrschende ist, werden in den gröſseren Gesellschaften wesentlich die intellektuellen Fähigkeiten das Ordnende sein. Eine gewisse intellektuelle Gemeinschaftlichkeit ist einer Gesellschaft notwendig; das Zusammenwirken der Interessen und die un-

mittelbare Sympathie genügen nicht. Die positive Wissenschaft hat sehr grofse Bedeutung für die Ethik, denn es wird darauf ankommen, den realen, direkten oder indirekten Einflufs, den jede Handlung, jede Neigung oder jedes Gefühl auf die menschliche Existenz, sowohl auf die einzelnen Individuen als auch auf die gesamte Gesellschaft hat, möglichst genau zu bestimmen.

Nach Comte war es das grofse Verdienst des Katholizismus, dafs er die Moral von der Politik emanzipierte, welcher die erstere während der polytheistischen Periode durchaus untergeordnet wurde. Diese Emanzipation fand ihren Ausdruck in der Lehre von den beiden Gewalten und von der Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen. Der Katholizismus erwies sich aber als unfähig, die anwachsenden intellektuellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, und die metaphysische Kritik begann ihr zersetzendes Werk. Zugleich beförderte der Katholizismus den Egoismus, indem er den Einzelnen sich nur mit seiner eignen Seligkeit beschäftigen liefs, was der Kirche allerdings ein gewaltiges Motiv wurde, jedoch die freie und reine Entfaltung der sympathischen und hochsinnigen Gefühle verhinderte. Nur die positive Geistesrichtung allein begünstigt direkt die Entfaltung dieser Gefühle, indem sie einschärft, dafs unsere ganze Entwickelung *innerhalb* der Gesellschaft stattfindet, so dafs das Individuum, nicht aber die Gesellschaft eine Abstraktion ist. Im sozialen Leben müssen die egoistischen Neigungen auf vielerlei Arten gehemmt werden; nur die sozialen Triebe dürfen sich frei entfalten, und die gesteigerte Aktivität, welche der solchergestalt eröffnete unbegrenzte Horizont herbeiführt, enthält eine Quelle der Glückseligkeit, der inneren Befriedigung, die von äufseren Belohnungen unabhängig ist. Der Begriff der Pflicht entspringt aus der Totalitätsauffassung (esprit d'ensemble), welche die positive Philosophie zur Geltung bringt, und welche das einzelne Individuum als ein Glied der ganzen Gattung zeigt, so dafs die Regeln seines Handelns aus einer universellen Ordnung der Dinge, nicht aus den rein individuellen Interessen allein hervorgehen müssen. Die höchste Idee ist auf dem ethischen Gebiete die Idee der Menschheit als solcher, deren Entwickelung unablässig durch

das Zusammenwirken aller individuellen und sozialen Organe bestimmt wird. Comte polemisiert gegen die scharfe Trennung der privaten Funktionen von den öffentlichen. Diese Distinktion ist, behauptet er, rein empirisch und erscheint nur in Übergangsperioden, wenn eine neue Zivilisation im Entstehen begriffen ist, und es den neuen Elementen schwer fällt, ihren Platz zu finden. Bei den Griechen und Römern war sie nicht zu finden, auch nicht in der Theokratie des Mittelalters; sie trat erst gegen Ende des Mittelalters hervor, namentlich seit dem industriellen Aufschwung, der nach der Abschaffung der Knechtschaft eintrat. Die Massen des Proletariats sind seitdem noch nicht thatsächlich dem sozialen System einverleibt worden. Und erst eine solche Einverleibung ist von dem rechten persönlichen Selbstgefühl begleitet, welches darin besteht, dafs man sich als Mitarbeiter eines grofsen Ganzen fühlt. Dereinst wird ein derartiges Gefühl selbst die niedrigste Beschäftigung veredeln, wenn nämlich durch *positive* Erziehung das Bewufstsein wachgerufen worden ist, dafs jedes einzelne Streben für die gesamte Gesellschaft Bedeutung hat.

Es war Comtes Überzeugung, dafs vorläufig nur politische Ruhe, Vermeidung grofser politischer Umwälzungen erforderlich sei, damit Ideen, Gefühle und Sitten diejenige unwillkürliche Änderung erleiden könnten, welche das positive Stadium herbeiführen würde. Die wichtigsten sozialen Schwierigkeiten waren in seinen Augen keine politischen, sondern namentlich moralische, und liefsen sich nur durch den Einflufs der Ideen und der Sitten überwinden. Der Begriff der Pflicht hat bei ihm entschieden das Übergewicht über den Begriff des Rechtes. Eine eigentliche Rechts- und Staatslehre läfst sich aus seiner Philosophie nicht zusammenstellen. Er hat nämlich den Glauben, die Institutionen würden sich mit Leichtigkeit entwickeln, wenn nur die Ideen und die Sitten erst geändert wären. Es macht sich hier, schon in seinem ersten und eigentlichen Hauptwerke, eine utopische Tendenz geltend, die als Reaktion gegen die starke Betonung der individuellen Rechte während der vorhergehenden Periode, wie auch gegen die vielen Verfassungskämpfe, welche die damalige Zeit beschäftigten, entstanden war. Er glaubte, eine verhältnismäfsig kurze

„progressive Diktatur“ würde genügen, um diejenigen Ideen und Gefühle zu ruhiger Reife zu bringen, welche eine notwendige Bedingung seien, damit das Abendland seine dauerhaften sozialen Institutionen erreichen könnte, und damit die grofse Revolution ihr positives Seitenstück erhielte.

β) Soziale Dynamik. Ein wichtiges, zur sozialen Dynamik gehörendes Gesetz kennen wir bereits: das Gesetz der drei Stadien. Auf dem intellektuellen Gebiete läfst sich der Fortschritt, wie Comte hervorhebt, am leichtesten nachweisen. Den verschiedenen Stadien intellektueller Entwickelung entsprechen indes, wie wir bei der Darstellung der drei Stadien andeuteten, verschiedene Entwickelungsstufen sozialer und politischer Art. Dem theologischen Stadium entspricht das *militärische.* Die Bedeutung desselben besteht darin, dafs Regelmäfsigkeit und Disziplin, notwendige Bedingungen einer politischen Organisation, eingeimpft und entwickelt werden. Die Kräfte sammeln sich um dringend notwendige gemeinschaftliche Zwecke. Ebenso wie die erste geistige Autorität selbstverständlich eine theologische sein mufste, ebenso mufsten die ersten Regierungen selbstverständlich militärisch sein. Nur äufsere Kraft vermochte zu sammeln und zusammenzuhalten. Und nur durch den Krieg wächst die Gesellschaft auf den frühesten Entwickelungsstufen an. Der Krieg führt wieder die Knechtschaft herbei; damit die Krieger ihre Kraft zu freier Verfügung haben konnten, mufste das ökonomische Werk von Sklaven gethan werden. Derjenigen Übergangsperiode, die in intellektueller Beziehung als die metaphysische bezeichnet wird, entspricht auf dem sozialen und politischen Gebiete eine Periode, während welcher *die Juristen* („die Legisten“) die Herrschaft besitzen. Eine defensive militärische Organisation tritt an die Stelle der früheren, offensiven. Der kriegerische Geist weicht allmählich dem produktiven Geiste. Die Mittelklassen drängen sich hervor und verlangen politische Rechte. Es ist die Aufgabe der herrschenden Juristen, die verschiedenen Anforderungen gegeneinander abzuwägen. Das Stadium, die soziale Phase, in welcher wir uns noch befinden, ist ein vages und unruhiges Übergangsstadium. Dem positiven Stadium entspricht die *industrielle* Phase, in welcher die produzierenden

Kräfte die Ordnung der Institutionen und die Verteilung der Gewalt bestimmen. Die sozialen Fragen treten nun an die Stelle der politischen. Die Proletarier entdecken nach und nach, dafs politische Revolutionen nicht imstande sind, die grofsen sozialen Probleme zu lösen, deren Stachel sie unter allen am meisten fühlen. Ganz natürlich werden sie mit dem Streben der positiven Philosophie sympathisieren, die Pflichten höher als die Rechte zu stellen, damit die Aufmerksamkeit aller Menschen sich auf die Lösung derjenigen Aufgabe richten kann, welche die eigentlich soziale ist: allen Gelegenheit zu geistiger Entwickelung und Recht auf Arbeit zu verschaffen. Es wird deswegen zwischen Proletariern und positiven Philosophen ein natürliches Verständnis bestehen.

Dieser Nachweis des solidarischen Entwickelungsganges der Menschheit wird von grofser Bedeutung für die Ethik, die also nicht nur zur sozialen Statik, sondern auch zur sozialen Dynamik gehört. Nicht nur wird durch den Nachweis der solidarischen Entwickelung das soziale Gefühl gekräftigt, sondern auch ein wesentlicher Teil des Inhalts der Ethik läfst sich nur auf dynamischer Grundlage bestimmen. Denn es ist die Aufgabe der Ethik, zur Entwickelung der speziell menschlichen Eigenschaften — als Gegenteil der animalischen und vegetativen — beizutragen. Und hier hat die Ethik ihre Voraussetzung nicht nur in der Lehre der sozialen Dynamik von den verschiedenen Stadien, sondern auch in den Ergebnissen der vergleichenden Biologie, welche zeigen, wie die animalischen Funktionen, je höher man in der Reihe der Tiere hinaufsteigt, im Vergleich mit den vegetativen eine immer gröfsere Bedeutung erhalten. Im Menschen entwickeln sich wieder die spezifisch humanen Eigenschaften, die Intelligenz und die Geselligkeit, im Verhältnis zu den animalischen, was Comte — im Anschlufs an Galls Schädellehre — dadurch ausgedrückt findet, dafs die Stirnregion des Gehirns im Vergleich mit dem dem Rückenmark zunächst liegenden Teile des Gehirns stärker entwickelt ist. Im Menschengeschlechte glaubt Comte an eine stets fortschreitende Entwickelung der Intelligenz und der Sympathie (des Altruismus), die Bedingung, damit das einzelne Individuum sich mit der Gattung eins machen kann. Obgleich

Comte ein Gegner der Lamarckschen Entwickelungslehre ist, erkennt er dennoch den grofsen Einflufs an, welchen gleichmäfsige und unablässige Übung auf Fähigkeiten und Eigenschaften hat. Die edleren Neigungen unserer Natur werden durch das soziale Leben immer mehr entwickelt werden; die schlechteren Instinkte werden teils durch Selbstbeherrschung, teils durch Mangel an Übung gradweise geschwächt werden, oder auch werden sie allmählich gezwungen werden, eben der sozialen Ordnung zu dienen. — Eine bestimmtere Form vermag Comte seinen Ideen an diesem Punkte nicht zu geben, teils weil er der Theorie ermangelte, auf welche Spinoza und Hartley sich in ihrer psychologischen Entwickelungslehre stützten (siehe den ersten Band vorliegenden Werkes S. 360—365; 503 u. f.), und welche die englische Psychologie später weiter ausgeführt hat, teils auch, weil er die enge Verbindung, die, wie der Evolutionismus annimmt, zwischen der Entwickelung des Individuums und der der ganzen Gattung stattfindet, nicht benutzen konnte.

Indem Comte seine Darstellung der humanen Ethik abschliefst, äufsert er, wenn man die Moral der positiven Philosophie mit der religiösen Moral vergleichen wolle, dürfe man nicht vergessen, dafs während jene kaum erst ersonnen sei und durch keine regelmäfsigen Institutionen zu wirken vermöge, diese dagegen durch das geistige Werk von Jahrhunderten völlig entwickelt sei und lange Zeit hindurch an einem grofsen sozialen Apparate ihre Stütze gefunden habe. Während seiner letzten Lebensjahre — nach der merkwürdigen nervösen Krisis um die Mitte der 40er Jahre — wurde er sanguinischer und hielt nicht mehr an der Überzeugung fest, wir stünden erst am Anfange der Entwickelung.

e. Erkenntnislehre.

Obschon Comte die Erkenntnislehre nicht zum Gegenstand spezieller Untersuchung und Darstellung gemacht hat, ruht die ganze positive Philosophie doch deutlich genug auf bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, und an einzelnen Orten (namentlich im letzten Bande des „Cours“

und darauf im „Discours sur l'esprit positif") äufsert er sich ausführlicher hierüber. Es wird von grofsem Interesse sein, eine Bestimmung des erkenntnistheoretischen Standpunktes Comtes zu versuchen.

Die positive Philosophie ist Comtes ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zufolge kein Empirismus. Schon 1825 schildert er in einer Abhandlung (*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*), dafs ein absoluter Empirismus unmöglich sei. Die Wissenschaft bestehe nicht in einer blofsen Anhäufung von Thatsachen. Ihre wesentliche Aufgabe sei die Verbindung der Thatsachen; sie bestehe aus Gesetzen, nicht aus Thatsachen allein. Keine isolierte Thatsache sei der Wissenschaft einverleibt; das werde sie erst, wenn die Isolation dadurch gehoben werde, dafs die Thatsache — allenfalls mittels einer Hypothese — mit einer andern Thatsache in Verbindung komme. Comte macht sogar die interessante Bemerkung (Cours IV, S. 300), keine isolierte und rein empirische Beobachtung könne sicher sein. Wie wir sahen, wird es nach Comte ja erst durch die Notwendigkeit einer Verknüpfung der Erscheinungen verständlich, dafs unsere Erkenntnis das theologische und das metaphysische Stadium durchläuft, bevor sie das positive Stadium erreicht. Im positiven Stadium werden die Gesetze der Erscheinungen, d. h. deren faktische Verbindung gesucht. Die Verbindung läfst sich auf zweifache Weise herstellen. Entweder handelt es sich um gleichzeitig gegebene Erscheinungen, und dann ist eine Erklärung dadurch zu gewinnen, dafs die Gleichartigkeit der für verschiedene Gruppen von Erscheinungen gültigen Verhältnisse und Gesetze nachgewiesen wird. Oder auch handelt es sich um nacheinander auftretende Erscheinungen, und dann kommt es darauf an, deren kontinuierlichen Zusammenhang nachzuweisen. Im ersteren Falle haben wir eine statische, im letzteren eine dynamische Erklärung. Wir mögen nun aber *par similitude* oder *par filiation* erklären, so verbinden wir die Erscheinungen dergestalt, dafs wir ihr Eintreten vorauszusehen imstande sind. Und in beiden Fällen befriedigen wir das Einheitlichkeitsbedürfnis unseres Geistes und finden in

allen Variationen das Konstante wieder. (Discours sur l'esprit positif, S. 20—21.)

Über diese an und für sich interessanten Entwickelungen geht Comtes Erkenntnislehre an diesem Punkte nicht hinaus. Die verbindende Thätigkeit des Geistes verfolgt er nicht näher, obgleich er sie als fundamental betrachtet: *tout se réduit toujours à lier!* Eine nähere Untersuchung würde ihn hier mehr in die subjektive Psychologie hineingeführt haben, als er dies wünschte und für möglich ansah. Ebensowenig läfst er sich auf die Frage ein, welche Gültigkeit jenen Gesetzen der Gleichartigkeit und der Succession beizulegen ist. Er äufsert sich an diesem Punkte etwas schwankend. Bald sagt er, mit den ersten Grundsätzen habe die Wissenschaft nichts zu thun; sie entsprängen unwillkürlich aus dem menschlichen Geiste und liefsen sich nicht diskutieren. Hier nähert er sich Reids auf den common sense aufgebauter Erkenntnislehre. Bald sagt er dagegen, das Prinzip der Unwandelbarkeit der Naturgesetze, auf welches die positive Wissenschaft sich stützt, lasse sich nicht apriorisch begründen, sondern erweise sich schliefslich stets als auf einfacher Beobachtung und Induktion beruhend. (Vgl. Discours sur l'esprit positif, S. 46 mit S. 17 und mit Cours VI, S. 618.) Letztere Betrachtung würde ihn konsequent offenbar dem reinen Empirismus in die Arme treiben, wie auch den Schwierigkeiten, welche diesem aus dem Kausalprinzip erwachsen, Schwierigkeiten, die erst recht klar zu Tage traten, als Stuart Mill auf so gründliche Weise Humes Problem wieder aufnahm. Es ist klar, dafs die beiden Betrachtungen Comtes in Widerspruch miteinander stehen; denn ein indiskutables Prinzip kann man nicht auf Thatsachen begründen, da eine solche Begründung ja nur mittels Diskussion geschehen könnte. — Wenn Comte erwartet, das Prinzip der Unwandelbarkeit der Naturgesetze werde allmählich auf allen Gebieten durchdringen, hat dies, wie schon bemerkt, seinen Grund darin, dafs er glaubt, eine unwiderstehliche Analogie werde zu dessen Durchführung zwingen. Wie er in einer seiner älteren Abhandlungen äufsert, wird es dem menschlichen Geiste auf die Dauer unmöglich sein, auf einigen Gebieten positiv, auf andern metaphysisch oder theologisch zu denken.

Der Geist wird Einheitlichkeit der Methode und der Theorie erstreben. Hier wirkt also die Macht der Gewohnheit, auf die schon Hume verwies. Diese kann aber nur die psychologische Macht des Prinzips über das Gemüt, nicht aber dessen reale Gültigkeit erklären. Den Stachel des eigentlichen Erkenntnisproblems hat Comte nicht gefühlt. Er hat es versucht, die positive Erkenntnis zu systematisieren; er stellte sich aber nicht die Aufgabe, die letzte Grundlage dieser Erkenntnis zu erörtern.

Von einer andern Seite nähert Comte sich indes dem Erkenntnisproblem, nämlich durch die Hervorhebung der Relativität der Erkenntnis. Er findet ja, wie wir sahen, ein wesentliches Charaktermerkmal der positiven Philosophie darin, daſs sie überall das Relative an die Stelle des Absoluten setzt, das man in den früheren Formen der Philosophie suchte. Die Relativität der Erkenntnis begründet er auf zweifache Weise. Erstens kann die positive Wissenschaft uns nur das Gleichartigkeits- und Successionsverhältnis der Dinge untereinander nachweisen, nicht aber die absoluten Ursachen der Dinge, auch nicht die innerste Natur derjenigen Dinge, zwischen denen jene Verhältnisse stattfinden. Die Verhältnisse selbst stehen auch als bloſse Thatsachen da, die sich nicht näher ergründen lassen. Zweitens wird unsere gesamte Erkenntnis durch das Verhältnis zwischen unserem Organismus und dessen Auſsenwelt bestimmt — Comte redet sogar von „dem groſsen elementaren Dualismus zwischen dem Verstande und dem Medium" — so zwar, daſs die Auſsenwelt allerdings den Verstand beeinfluſst und bestimmt und ihm seinen Stoff gibt, daſs die Verarbeitung aber, ebenso wie beim Ernährungsprozesse, den Gesetzen unserer eigenen Organisation gemäſs und in deren Formen vorgeht. In aller unserer Erkenntnis macht sich deshalb eine Beziehung teils zum Subjekte, teils zum Objekte geltend. Wegen dieser biologischen Erkenntnistheorie[85]) fühlt Comte sich als Nachfolger eines Aristoteles, Leibniz und Kant (Cours VI, S. 620 u. f. Catéchisme positiviste, S. 150 u. f.). Sie läſst ihn einsehen, daſs unsere Erkenntnis nur eine Annäherung an die Wirklichkeit erreichen kann; wegen seines praktischen Standpunktes gelangt er aber nicht

zur Erörterung der Frage, inwiefern unsere Erkenntnis mit Recht eine Abspiegelung der Wirklichkeit genannt werden kann. Ihm genügt es, dafs die Erkenntnis, die wir besitzen, praktisch zur Orientierung zu gebrauchen ist. Dagegen legt er grofses Gewicht darauf, dafs das Subjekt selbst, zu dem die Erkenntnis in Beziehung steht, Veränderung und Entwickelung erfährt. Alle Erkenntnis ist durch die Entwickelungsstufe bestimmt, welche das Individuum und die Gattung erreicht haben. Alle unsere Erkenntnis hat deshalb einen historischen Charakter. Die Soziologie nicht minder als die Biologie führt, wie schon die Lehre von den drei Stadien zeigte, zur Hervorhebung der Relativität der Erkenntnis. Solange die Biologie und die Soziologie noch nicht in positiver Form entwickelt waren, konnte die Relativität übersehen werden, wie dies während der ganzen Periode geschah, in welcher die Mathematik als Hauptwissenschaft dastand. Jetzt ist das Zepter auf die Soziologie übergegangen. Ihr gebührt es, die abschliefsenden wissenschaftlichen Gesichtspunkte anzugeben.

Dafs Comte auf diese Weise den biologischen und soziologischen Gesichtspunkt unsrer Erkenntnis betonte, oder, mit andern Worten, dafs er die Erkenntnis als durch die Natur, das Bedürfnis und den Entwickelungsgrad des Menschen bestimmt erblickte, führte eine wichtige Änderung seines philosophischen Standpunktes herbei. Anfangs hatte er das Hauptgewicht auf „die notwendige und rationelle Unterordnung des Begriffes des Menschen unter den Begriff der Welt“ gelegt (Cours III, S. 188); nun legt er das Gewicht immer mehr auf die subjektive Seite der Erkenntnis. Die Erkenntnis erscheint ihm wesentlich als die Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses, und jedes Mittel, eine solche Befriedigung zu erlangen, betrachtet er als berechtigt. Das Bedürfnis der Erkenntnis wird ihm ein künstlerisches Bedürfnis. Er behauptet die Berechtigung, den einfachsten Hypothesen zu folgen, und er sieht von der Notwendigkeit einer Bestätigung durch die Erfahrung hinweg. In welcher Beziehung die Befriedigung des Dranges nach Einheitlichkeit und Einfachheit der Weltauffassung zur positiven Wirklichkeit steht, das untersucht er nicht, da er immer mehr von der mystischen Welt erfüllt

wurde, die sich ihm seit der nervösen Krisis und der hierdurch erweckten „méditation exceptionelle“ erschlossen hatte. Es wurde nun sein Plan, das objektive, im „Cours“ dargestellte System durch ein subjektives zu ersetzen. Bisher hatte er den Menschen durch die Welt erklärt; nun wollte er die Welt durch den Menschen erklären.

f. Comte als Mystiker.

Comte hatte sein grofses Werk als Denker mit der Darstellung der positiven Philosophie vollendet. Später erschien diese ihm aber nur als Einleitung zu den höchsten Mysterien. Die psychologischen Ursachen dieser Änderung seiner Ansichten wurden bereits berührt. Wir werden jetzt nur in Kürze erwähnen, welche Ideen ihn während seiner letzten Jahre erfüllten. Haben sie keine Bedeutung als wissenschaftliche Gedanken, so sind sie doch als Symptome von Interesse.

In seiner positiven Philosophie war Comte von der Welt zum Menschen geschritten; von den abstrakten und universellen Verhältnissen war er zu den mehr komplizierten übergegangen — und der Mensch ist dasjenige Wesen, dessen Leben die kompliziertesten Verhältnisse darbietet. Nun will er vom Menschen zur Welt gehen, sich mit vollem Bewufstsein auf den subjektiven Standpunkt stellen, den die Menschen in der Kindheit der Gattung zu Grunde legten, ohne sich dessen bewufst zu sein. Die Welt wird jetzt als die das Menschenleben tragende Grundlage betrachtet. Vom dem kompliziertesten — mithin dem höchsten — Standpunkte der Existenz soll nun der Blick auf die niederen Stufen zurückgeworfen werden. In der Natur des Menschen mufste bei der Darstellung der positiven Philosophie die Intelligenz notwendigerweise in erster Reihe stehen. Mittels derselben erkennen wir die Gesetze der Existenz, und ihr Einflufs auf das Gefühl führt neue Sitten und Institutionen herbei. Jetzt wird aber das Gefühl in die erste Linie gestellt, und es wird die Aufgabe, die Intelligenz mittels des Herzens zu erleuchten. An die Stelle der Analyse und der Spezialitäten wird nun die Synthese, die einheitliche Auffassung gesetzt. Aber nur eine subjektive Ein-

heitlichkeit unserer Erkenntnis ist möglich. Wie die positive Philosophie festgestellt hat, lassen die Kräfte der Welt sich nicht auf eine absolute Einheit reduzieren. Die Einheitlichkeit der Auffassung läfst sich aber gewinnen, wenn wir die ganze Welt (so weit wir sie kennen) in ihrer Beziehung zur Menschheit betrachten. Hier fühlt Comte aber die Notwendigkeit, eine Änderung seiner früheren Klassifikation der Wissenschaften zu unternehmen, nämlich die Ethik aus der Soziologie auszusondern und als siebente Grundwissenschaft aufzustellen. Denn soll die Menschheit der Einheitspunkt sein, um den sich alle Gedanken sammeln, und von dem sie ausgehen, so gilt es, sich in die ganze Fülle der menschlichen Natur zu vertiefen. In der Soziologie werden eigentlich aber nur das Denken und das Handeln von Bedeutung; die Gefühle spielen nur als Motive eine Rolle, und da die verschiedenen Motive sich im grofsen und ganzen gegenseitig ausgleichen können, wird von einem rein soziologischen Gesichtspunkte aus kein Grund vorhanden sein, den Gefühlen grofses Gewicht beizulegen. Eben die Ethik wird nun die komplizierteste aller Wissenschaften, indem sie ein Element hervorzieht, das in der Soziologie noch als untergeordnet erschien. Die Hinzufügung der Ethik als eines selbständigen Gliedes im System der Wissenschaften geschieht also in Übereinstimmung mit dem Gesetze des Fortschreitens vom Abstrakteren zum Konkreteren[86]). Alle Wissenschaften sollen nun als Teile der Ethik betrachtet und mit dieser vor Augen betrieben werden, so dafs jede einzelne als Vorbereitung der nächsten, komplexeren, behandelt wird, bis wir mit der Ethik, der abschliefsenden Wissenschaft, das Ziel erreichen. Es mufs Sorge dafür getragen werden, dafs die Analyse nicht wieder die Oberhand gewinnt, und alle Studien, die unsre Erkenntnis der Ordnung der Natur und unser Vermögen, uns dieser anzubequemen, nicht fördern, oder die nicht zur Anleitung unsrer Aktivität dienen können, müssen wegfallen. Es müssen neue Hauptwerke ausgearbeitet werden, welche die Grundwissenschaften auf ihren notwendigen Umfang reduzieren können. — Charakteristischerweise bezeichnet Comte nun (in der *Politique positive* und im *Catéchisme positif*) die Hauptlehren der posi-

tiven Philosophie als „das positive Dogma“. Sein Gedanke sucht Ruhe, und jede Untersuchung, die ihn sein Ziel, sich in die Religion der Humanität unmittelbar hineinzuleben, in gröſserer Ferne sehen läſst, macht ihn ungeduldig. Das Gefühl ist ihm hoch über Erkenntnis und Handeln erhaben, die nur wegen ihrer Ergebnisse Wert besitzen und obendrein von äuſseren Verhältnissen abhängig sind, während das Gefühl direkte und innere Befriedigung gewährt. Und hieraus folgt wieder der Vorrang der Kunst vor der Wissenschaft. Die Quelle der Kunst befindet sich im Gefühl. Sie führt die abstrakten Betrachtungen der Theoretiker sanft zur Realität zurück, während sie den Praktikern edles Interesse für groſse Ideen einflöſst. Ihr physiologischer Ursprung liegt in den unwillkürlichen Bewegungen, die an die Gefühle geknüpft sind und unsre innern Zustände ausdrücken, indem sie zugleich auf diese zurückwirken. Sie gestaltet ideale Typen, durch deren fortwährende Anschauung unsere Gedanken und Instinkte vollkommen werden. In den Priestern der Religion der Humanität müssen Philosophie und Poesie miteinander verschmelzen.

Die Religion der Humanität, als deren Begründer sich Comte betrachtete, ist eine Anbetung der Menschheit als *le grand être*, dessen alle teilhaft sind, der Inbegriff aller verstorbenen, jetzt lebenden und künftigen Wesen, die auf freie Weise in kleinen oder groſsen Kreisen für den Fortschritt und die Glückseligkeit der Menschen gewirkt haben. Dies ist ein Idealbegriff; denn nur diejenigen werden fortgesetzt im Gedächtnisse der Gattung leben, welche sich für sie hingegeben und für sie gewirkt haben. Durch Ausarbeitung eines positivistischen Kalenders, in welchem jeder Monat und jeder Tag nach solchen Männern benannt ist, die für die Entwickelung der Menschheit von Bedeutung gewesen sind, hat Comte selbst die Anleitung zu einem öffentlichen Kultus gegeben, der in einer periodisch wiederkehrenden begeisterten und dankbaren Gedächtnisfeier der Wohlthäter der Gattung besteht. Im privaten Kultus werden Personen, die dem Einzelnen näher gestanden haben, ihm das Ideal der Gattung repräsentieren. Diejenigen, die sich dem Fortschritte hemmend entgegengestellt haben — wie z. B. die Kaiser Julian und Napoleon, „ces deux

principaux rétrogradeurs que nous offre l'ensemble de l'histoire" — werden im positivistischen Kultus nur ins Gedächtnis gerufen werden, um die „wohlverdiente periodische Geifselung" zu erleiden. Die Würde des einzelnen Individuums beruht darauf, dafs es sich mittels der kleineren und gröfseren Kreise des „grofsen Wesens" (Familie, Vaterland u. s. w.) in dieses hineinlebt. Auf die Erhaltung und Vervollkommnung dieses Wesens sollen alle Gedanken und Handlungen gerichtet sein. Der Altruismus (das vivre pour autrui) enthält die höchste Pflicht und die höchste Glückseligkeit zugleich.

Die Leitung des Kultus sowohl als die der Erziehung ist nach Comte einer Priesterzunft zu übertragen, die aus encyklopädisch gebildeten Philosophen bestehen soll, welche aufserdem Dichter und Ärzte sind. Wegen ihrer auf freier Anerkennung beruhenden Autorität werden sie auf die öffentliche Meinung Einflufs erhalten. Überhaupt sucht Comte in die Religion des Positivismus Analogien „alles Grofsen und Innigen, was das katholische System des Mittelalters verwirklicht oder doch entworfen hat", einfliefsen zu lassen. Die Soziokratie, diejenige Ordnung der Gesellschaft, die er sich dachte, ist weit mehr mit der Theokratie verwandt als mit der dazwischenliegenden individualistischen Periode mit ihrer „unendlichen Agitation". Ja, Comte geht sogar noch weiter zurück. Eben weil der Positivismus sich völlig aus den alten Vorurteilen herausgearbeitet hat, wird er unbedenklich die fetischistische Naturbetrachtung wieder annehmen und allen Dingen der Natur Leben und Seele beilegen können. Das wird der Sprache Kraft verleihen und die künstlerische Phantasie begünstigen, und es wird das Gefühl für alles, was der Erhaltung und Entwickelung „des grofsen Wesens" förderlich sein kann, verlebendigen. Jede Tierart wird als ein im Wachstum verkümmertes menschliches Wesen (un grand être plus ou moins avorté) betrachtet. Jetzt kommt wieder die Zeit der Bilder nach der langen kritischen Periode. Die neue Religion betrachtet nun den Weltraum als „das grofse Medium", in welchem sich die Erde, „der grofse Fetisch", gebildet hat. Der grofse Fetisch hat wiederum seine gewaltigen elementaren Kräfte ruhen lassen und sich aus Sehnsucht geopfert, damit

„das grofse Wesen“, in welchem die höchste Vollkommenheit in engem Rahmen hervortritt, sich entwickelte. (Die höchsten Wesen sind, wie Comte schon im „Cours“ lehrte, zugleich die abhängigsten.) Das grofse Medium, der grofse Fetisch und das grofse Wesen bilden die positivistische Dreieinigkeit. —

Auch bezüglich der Verfassung der künftigen Soziokratie gibt Comte Andeutungen. Die Idee des Rechts mufs völlig verschwinden. Niemand besitzt andres Recht als das, seine Pflicht zu thun. Die Individuen werden nicht als besondere Wesen betrachtet, sondern als ebensoviele Organe des grofsen Wesens. Die leitende Gewalt in den äufseren Verhältnissen gebührt den industriellen Chefs (den Bankiers, Fabrikanten und Grundbesitzern). Diese *Patrizier* sind wegen ihres Reichtums der Habsucht enthoben und werden die Arbeit adeln können, indem sie diese aus freier, durch die höchsten persönlichen Gefühle motivierte Wahl übernehmen. Ihre Aufgabe ist es, die industriellen Geschäfte so zu leiten, dafs alle Menschen des Familienlebens, der Grundlage menschlicher Glückseligkeit, teilhaft werden. Es liegt im Interesse der Proletarier, dafs das Kapital sich in den Händen einiger weniger Patrizier konzentriert; hierdurch wird eine gemeinschaftliche und intelligente Leitung ermöglicht. Die Zeiten des Mittelstandes sind vorbei. Die Patrizier entsprechen den Ernährungsorganen des Organismus. Diesen gegenüber stehen die Hirnorgane, die Organe der Vernunft (die *Philosophen*), die Organe des innigen Gefühls (die *Frauen*) und die Organe der Energie (die *Proletarier*). Während die Patrizier zunächst die Ordnung repräsentieren, sind die Proletarier die Vertreter des Fortschritts. Es ist Sache der Philosophen (oder der Priester), ausfindig zu machen, was das Wohl „des grofsen Wesens“ erheischt; den Frauen liegt es ob, das rechte Gefühl zu erwecken, um das Werk zu treiben. Philosophen und Frauen werden mit dem Proletariat sympathisieren und bei ihm eine Stütze gegen mögliche Übergriffe von seiten der Patrizier finden, und die Proletarier haben an der öffentlichen Meinung und an Verweigerung des Mitwirkens Mittel, um Mifsbräuche von seiten der geistigen oder weltlichen Obrigkeiten zu verhindern. —

seins, ein spezielles Beispiel des Grundgesetzes, dafs unsre Erkenntnis ihrer Natur zufolge nur das bedingt Begrenzte zu fassen vermag.

Durch dieses erkenntnistheoretische Beziehungsgesetz hat Hamilton über eine wesentliche Seite unsrer Erkenntnis Licht verbreitet. Statt der Berufung Reids auf die Instinkte des gesunden Menschenverstandes und statt Kants scholastischer Kategorientafel hat er eine Analyse der Grundformen des erkennenden Bewufstseins aufgestellt und ein gemeinschaftliches Merkmal derselben nachgewiesen. Die Psychologie ist ihm die philosophische Grundwissenschaft. Das Bewufstsein ist dem Philosophen, was die Bibel dem Theologen, und die ursprünglichen Aussagen des Bewufstseins müssen für wahr angenommen werden, da sie all unsrer Erkenntnis zu Grunde liegen. An diesem Punkte äufsert Hamilton sich mitunter ebenso wie Reid. „Die Wurzel unsrer Natur kann keine Lüge sein" — deswegen mufs die Annahme eines Gegensatzes zwischen dem Bewufstsein und dessen Gegenstande, welche das unmittelbare Bewufstsein nach Hamilton hegt, wahr sein. Dies ist Hamiltons einfache Lösung des Problems von der Existenz einer vom Bewufstsein unabhängigen Welt. Es wird dem Problem somit kaum gestattet, sich zu zeigen. Der „natürliche Realismus" hat in Hamiltons Augen das Recht auf seiner Seite.

Auf die einzelnen psychologischen und logischen Fragen, die Hamilton mit grofser Scharfsinnigkeit und Gelehrsamkeit behandelt hat, können wir uns hier nicht einlassen[91]). Dagegen müssen wir ein wenig bei den Konsequenzen verweilen, die Hamilton aus der Begrenzung der Erkenntnis zieht. Der Wert der Philosophie kann ihm natürlich nicht darauf beruhen, dafs sie uns die absolute Wahrheit bringen sollte. Ihr Wert beruht überhaupt nicht auf den fertigen Ergebnissen, sondern auf der fortwährenden Auslösung geistiger Energie zum Wirken und Streben. Durch die Spekulation werden unsre geistigen Kräfte geübt. Lessing hat recht, wenn er das ewige Suchen höher stellt als den Besitz der Wahrheit. Ein wacher Irrtum ist besser als eine schlummernde Wahrheit. Die Philosophie

verliert nicht an Wert, weil sie mit einer auf Einsicht in die Bedingungen unsrer Erkenntnis gegründeten Anerkennung unsrer Unwissenheit abschliefst (mit der docta ignorantia, wie Hamilton sie nach Cusanus nennt). Bevor sie diesen ihren Abschlufs erreicht, hat sie die edelsten geistigen Kräfte entwickelt und geübt.

Diese Unwissenheit mit Bezug auf das absolute Wesen der Existenz beruht darauf, dafs unser Denken mit einem Dilemma schliefst, dessen Glieder alle beide gleich unfafslich sind. Sollten wir das Unbedingte erkennen, so müfste dieses uns entweder als ein unbedingtes Begrenztes, eine absolute Totalität, oder auch als ein unbedingtes Unbegrenztes, ein Unendliches an Zeit, Raum und Qualität dastehen; keins von beiden vermögen wir aber zu fassen, da beides dem Gesetze der Relativität widerstreitet. Hamilton glaubt indes nicht, dafs wir in diesem Dilemma stecken bleiben müfsten oder könnten. Denn kraft des logischen Prinzips von der zwischen zwei widerstreitenden Möglichkeiten ausgeschlossenen Mitte, *mufs* eine der beiden Annahmen wahr sein. Es wird hier also nicht nur Raum für einen Glauben, sondern es entsteht sogar die Notwendigkeit eines Glaubens. Wir haben gelernt, dafs unsre Erkenntnis kein Mafsstab der Existenz ist, und wir haben gelernt, dafs eine Wahl zu treffen ist. Die Idee eines Unbedingten ist nicht, wie Kant meinte, eine positive Idee, die ihre natürliche Wurzel in der Natur unsrer Erkenntnis hätte; sie bezeichnet im Gegenteil die Negation aller Erkenntnis. Während Coleridge der Ideenlehre Kants beitrat, trennt Hamilton sich gerade an diesem Punkte von Kant. Er findet die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Glaubens dadurch gegeben, dafs wir mit Bezug auf die Idee des Unbedingten zwei Möglichkeiten vor uns haben, die alle beide gleich unfafslich sind, und unter denen wir dennoch mit logischer Notwendigkeit wählen müssen.

Die Wahl wird nach Hamilton durch praktische, moralische Motive bestimmt. Was uns not thut, ist ein unbedingtes Wesen, das die Erhaltung unseres Geistes zu schützen und zu sichern vermag. Und in der Vorstellung von diesem Wesen stützen wir uns auf die Analogie mit unserm eignen Wesen.

Hamilton kann Kants Kritik der spiritualistischen Psychologie nicht beistimmen. Allerdings ist das Bewufstsein, sagt er (Lectures on Metaphysics. I. S. 158), die Bedingung aller innern Erscheinungen; es ist aber selbst nur eine Erscheinung; hinter ihm mufs etwas liegen, dessen Eigenschaft es ist, und dies mufs etwas sein, das von dem hinter den materiellen Erscheinungen Liegenden verschieden ist. Dasselbe Verhältnis, das zwischen unserm Geist und unserm Körper stattfindet, denken wir uns nun — einer Analogie zufolge — zwischen dem unbedingten geistigen Wesen, an welches wir glauben, und der Welt der Relativitäten, welche die Erkenntnis uns darstellt. Durch diese Analogie hindurch macht Hamilton den Übergang aus der Philosophie in die Theologie. Das Ende der Philosophie ist der Anfang der Theologie. Zugleich sagt er aber, es erhebe sich keine Schwierigkeit in der Theologie, die nicht schon in der Philosophie hervortrete. Und dies wird durch seine eigne Lehre bethätigt: Denn jenes unbedingte Wesen, das der Gegenstand des Glaubens sein soll, wird mittels eines Analogieschlusses aufgestellt und soll sich also zur Welt *verhalten* wie die Seele zum Körper; dann wird es ja aber dennoch bedingt, relativ! Hamilton hat die Möglichkeit nicht nachgewiesen, dafs man durch den Übergang zum Glauben die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten los werden könnte, die er selbst so energisch hervorgehoben hat. Mit Fichte ist er darin einig, dafs ein Gott, der sich begreifen liefse, ein bedingtes Wesen sein würde; ein Gott aber, der zu einer Welt in Beziehung gebracht wird, würde, selbst wenn er sich nicht begreifen liefse, ein bedingtes Wesen sein, und sollte die Unbedingtheit seines Wesens behauptet werden, so würde sein Begriff einen Selbstwiderspruch enthalten. Was den Inhalt des Glaubens betrifft, so bestätigt es sich hier bei Hamilton — wie wir bereits bei einer ganzen Reihe von Denkern seit Leibniz konstatieren konnten —, dafs jeder Versuch einer spekulativen oder religiösen Weltanschauung sich bewufst oder unbewufst auf einen Analogieschlufs stützen mufs. — Hamiltons ganzer Standpunkt, der durch seinen psychologischen Ausgangspunkt, seine kritische Analyse der Bedingungen und Grenzen der Erkenntnis unter Annahme und

zugleich unter Berichtigung des Kantschen Gedankenganges, und endlich durch seine auf Analogie gegründete Religionsphilosophie charakterisiert ist, erinnert an solche deutschen Forscher wie Fries und Beneke.

Zwei Jahre nach Hamiltons Tode hielt Henry Mansel, sein Schüler, eine Reihe von Vorlesungen, die unter dem Titel *Limits of Religious Thought* herausgegeben wurden. Hier zieht er die Konsequenz aus Hamiltons Lehre, daſs eine wissenschaftlich begründete Theologie unmöglich sei, weil unsre Erkenntnis nicht bis zum Unbedingten gelangen könne. Zugleich behauptet er indes, das wissenschaftliche Denken könne keine Einwürfe gegen die Offenbarung erheben; nur wenn wir ein absolutes Wissen, eine Philosophie des Unendlichen besäſsen, könnte man die Offenbarung widerlegen. Und im Anschluſs an Joseph Butlers „Analogy" (siehe Band I. S. 449) — welches Werk für die religiöse Diskussion in England während unsers Jahrhunderts überhaupt groſse Bedeutung gehabt hat — behauptet er, die Schwierigkeiten und Widersprüche der theologischen Meinungen, die sich nachweisen lieſsen, würden bei jedem Versuch einer abschlieſsenden Weltanschauung hervortreten, selbst wenn dieser sich auf der Grundlage der Natur und der Vernunft bewege. Hieraus schlieſst er, daſs die Schwierigkeiten nicht von der Offenbarung herrührten, sondern von der Begrenzung der Vernunft. Was wir nicht zu begreifen vermöchten, müſsten wir also glauben. Es sei unsre Pflicht, an Gottes Persönlichkeit zu glauben, obschon es uns als sich selbst widersprechend erscheine, daſs ein unbedingtes Wesen Persönlichkeit haben sollte, da Persönlichkeit Gegensatz und Begrenzung voraussetze. Wir müſsten an das Versöhnungsdogma und an das Dogma der ewigen Strafen glauben, selbst wenn diese Dogmen unsern Vorstellungen von der Liebe und Gerechtigkeit widerstritten. Was in unsern Augen Liebe und Gerechtigkeit sei, sei vielleicht etwas andres in Gottes Auge! Wir sähen nur den Teil, nicht das Ganze. Wenn unser Horizont sich erweiterte, würden wir alles ganz anders auffassen! Ebenso wie schon Hamilton lehrte, es beruhe auf einer Unvollkommenheit unsrer Natur, daſs wir die Dinge als Ursachen und Wirkungen auffaſsten, ebenso lehrt

Mansel, die menschliche Ethik stehe in Zusammenhang mit der begrenzten menschlichen Natur, weshalb sich aus der Ethik des Menschen nichts auf die Ethik der Gottheit schliefsen lasse. Dem Menschen sei es z. B. Pflicht, zu vergeben, weil seine Selbstigkeit eines Zügels bedürfe; diese Begründung der Notwendigkeit des Vergebens könne aber nicht von Gott gelten!! — Sowohl dem menschlichen Gewissen als dem menschlichen Denken wird hier also aller Einflufs auf die Wertschätzung religiöser Vorstellungen entzogen. Ohne Steuerruder und ohne Kompafs soll nach Mansel der Mensch auf den Ozean der Religion hinaus schiffen. Ob die theologische Meeresfahrt auf diese Weise besser von statten gehen wird, ist vielleicht die Frage — bis das übermenschliche Denken und das übermenschliche Gewissen, die aller logischen und ethischen Schwierigkeiten überhoben sein sollen, nachgewiesen sind. Mansels Religionsphilosophie wurde anfangs als eine gute Waffe wider den Rationalismus und die Spekulation mit grofsem Anschlufs aufgenommen. Man scheint aber von der ersten Begeisterung etwas zurückgekommen zu sein[92]), indem man entdeckt hat, dafs diese Waffe gar leicht denjenigen verwundete, der sie gebrauchte. Es ist ja auch klar, dafs wie sehr man auch die Notwendigkeit und Möglichkeit eines Sprunges aus dem Denken und dem Gewissen in den Glauben einschärfen möchte, der Mensch nun einmal nicht über seinen eignen Schatten hinwegsetzen kann, selbst nicht mittels des kühnsten Salto mortale. —

Aufser Hamilton und seinen Schülern ist noch ein Forscher zu nennen, der die Erkenntnistheorie Kants auf befruchtende Weise in England zur Geltung brachte. William Whewell (1795—1866), der erst als Naturforscher (Mineralog), später als Philosoph an der Cambridger Universität wirkte, gab im Jahre 1837 sein Werk *History of the Inductive Sciences* heraus, dem einige Jahre später (1840) die *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History* folgte. In diesen Werken suchte er die Richtigkeit von Kants Grundgedanken, die er freilich nicht immer mit genügender Schärfe und Klarheit auffafste, auf historischem Wege darzulegen. Er fufst auf dem Boden der englischen Schule, indem er behauptet,

alle Erkenntnis entwickle sich auf Grundlage der Erfahrung. Die Geisteswissenschaft und die Naturwissenschaft sind ihm alle beide induktive Wissenschaften. Induktion bedeutet aber nicht nur das Ansammeln und Zusammenstellen von Thatsachen; sie bedeutet auch die Gruppierung der Thatsachen um einen leitenden Gedanken, ihre Zurückführung auf ein allgemeines Gesetz. Und die Geschichte der induktiven Wissenschaften beweist nun, dafs Gruppierung und Zurückführung erst dann möglich werden, wenn sich vorher im Forscher Ideen und Gesichtspunkte geltend machen, welche es ermöglichen, das Gesetz der Verbindung der Thatsachen zu entdecken. Die Thatsachen müssen durch einen psychischen Aktus verbunden werden, dessen Möglichkeit in der Natur des Geistes liegen mufs. Jeder Forscher geht deshalb von Voraussetzungen aus, die sich nicht aus den einzelnen Thatsachen für sich ableiten lassen. Durch nähere Untersuchung der Weise, wie grofse Forscher, z. B. Kepler und Newton zu ihren Entdeckungen gelangten, wird diese Auffassung der Induktionsmethode eingehender erörtert. Den Begriff einer Ellipse hatte Kepler schon vorher, ebenso wie Newton den Begriff der Anziehungskraft, und nur weil diese Begriffe schon vorher bekannt waren, konnten die beiden Männer ihre Entdeckungen machen. Es ist nicht Whewells Meinung, dafs dergleichen Begriffe vollfertig im Geiste liegen sollten, wohl aber, dafs keine Entdeckung ohne Mitwirkung einer geistigen, ihre eignen Gesetze befolgenden Aktivität gemacht werden könne. Selbst wenn eben die speziellen Ideen (wie z. B. von der Ellipse und von der Anziehungskraft) sich unter dem Einflusse der Erfahrung entwickelt hätten, kämen wir doch zuletzt auf Grundbegriffe zurück, die nichts andres ausdrückten als gerade die Gesetze des Erkenntnisvermögens, welche sich in aller Erfahrung, von der einfachsten sinnlichen Wahrnehmung bis zur umfassendsten Induktion, geltend machten. Durch Beobachtung der Weise, wie unsre Erkenntnis thätig sei, fänden wir eine Reihe von Formen oder Grundbegriffen, — die Begriffe der Zeit und des Raumes als Grundlage der Mathematik, den Kausalbegriff als Grundlage der mechanischen Wissenschaften, den Begriff des Zweckes als Grundlage der organischen

Wissenschaften, und den Begriff der Pflicht als Grundlage der Ethik, — Begriffe, die sich nicht auf einfachere Formen reduzieren oder aus der Wahrnehmung ableiten ließsen. Whewell begnügt sich damit, sie in einer Reihe aufzustellen, ohne sie näherer Prüfung zu unterwerfen, und seine Auffassung erhält deswegen Ähnlichkeit mit derjenigen Reids, während Hamilton, wie wir sahen, einen interessanten Versuch anstellte, die verschiedenen Grundbegriffe als verschiedene Äufserungen des erkenntnistheoretischen Beziehungsgesetzes nachzuweisen. Auch das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Theologie faſst er nicht mit der kritischen Schärfe auf, die Hamilton auszeichnet. Seine Bedeutung liegt in den Vorarbeiten, die er einer Theorie der Induktion geliefert hat. Er hat hier auf bedeutungsvolle Weise die Induktionsmethode als *Entdeckungsmethode* erhellt, während — wie Stuart Mill, sein großer Widersacher, nachwies — die Induktionsmethode als *Beweismethode* bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangte. Ein Forscher, der sich vorzüglich mit der Geschichte der induktiven Wissenschaften beschäftigte, mufste ja ganz natürlich eben den von Whewell so energisch behaupteten Gesichtspunkt stark in den Vordergrund treten lassen.

2. John Stuart Mill.

a. Biographie und Charakteristik.

John Stuart Mill, der Sohn des James Mill, wurde den 20. Mai 1806 in London geboren. Er ist ein Beispiel frühzeitiger intellektueller Entwickelung, welche aber auch unter einem Hochdrucke intellektueller Einwirkung stattfand, den eine weniger kräftige und originale Natur schwerlich ertragen hätte, und der auch bei ihm sowohl rücksichtlich seiner geistigen Richtung als seiner körperlichen Gesundheit langwierige Folgen hinterliefs. Der Vater unterrichtete ihn selbst. Drei Jahre alt fing er mit der griechischen Sprache und bald darauf mit der Arithmetik an; zugleich lernte er natürlich die englische Sprache und Grammatik. Das Studium des Latein begann, als er acht Jahre alt war. Die Weltgeschichte lernte

er nach ausführlichen Werken auf eigne Faust und stattete dann auf Spaziergängen mit dem Vater Bericht über das Gelesene ab. Nachdem ein grofser Teil der griechischen und römischen Litteratur durchgegangen war, ging es auf die Logik los, die er ebenfalls auf eigne Faust las und nachträglich auf Spaziergängen durchging und durchdiskutierte. Darauf folgte nationalökonomische Lektüre und ein sorgfältiges Studium des Demosthenes und des Platon, unter besonderer Berücksichtigung der Argumentation und der Methode. Schon sehr früh mufste der Knabe jüngere Geschwister unterrichten, was ihm Übung in der Beherrschung und Verwertung des Gelernten einbrachte. Von einem Einpfropfen war jedoch keine Rede. Der Vater suchte dafür zu sorgen, dafs das Verständnis mit der Mitteilung gleichen Schritt hielt, ja am liebsten dieser vorausging: „Was sich durch Denken ausfindig machen liefs," sagt Stuart in seiner Selbstbiographie, „das sagte mein Vater mir nie, bevor ich meine Kräfte erschöpft hatte, um es selbst zu finden." — Mill empfiehlt die Weise, wie er selbst unterrichtet wurde, zur Nachahmung. Er meint, was er hier prästiert habe, würde jeder Knabe oder jedes Mädchen mit durchschnittlichen Fähigkeiten und einer gesunden Natur leisten können. Wenn die Forderungen oftmals auch die Fähigkeiten des Kindes überstiegen, hält Mill es doch für pädagogisch richtig, derartige Forderungen zu stellen: „Ein Schüler, von dem man nie etwas verlangt, das er nicht auszuführen vermag, thut nie so viel, als er thun kann!" Er wollte durchaus nicht einräumen, dafs diese Erziehung, die ihm, wie er sagt, den Vorsprung eines Vierteljahrhunderts vor seinen Gleichalterigen gegeben hatte[98]), auf seine Entwickelung und seine Gesundheit nachteiligen Einflufs geübt hätte. Und doch ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dafs eine geistige Krisis, die er später durchzumachen hatte, wie auch eine Nervenschwächung, an der er vom dreifsigsten Jahre an sein ganzes Leben hindurch litt, zum grofsen Teil Folgen der einseitigen und beschleunigten Entwickelung während der Kinderjahre waren. Dies ist allenfalls die Ansicht seiner Freunde (s. A. Bain: *John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882). Auch wollte Mill nie zugeben, dafs das Arbeiten schädlich sein

könne. Obgleich eifriger Erfahrungsphilosoph war er doch so spiritualistisch, dafs er physiologischen Dispositionen und Zuständen allen wesentlichen Einflufs abstritt. Deshalb glaubte er nicht nur, man könne ohne Schädigung der Gesundheit die geistige Entwickelung beschleunigen, sondern er erkannte auch keine ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen an. Es war ihm stets die Grundlage der Hoffnung, die er auf die Zukunft der Menschheit setzte, dafs alle Charaktereigenschaften Wirkungen der Erziehung und äufserer, sozialer Verhältnisse seien, so dafs man durch pädagogische und soziale Reformen die menschlichen Charaktere in unbestimmbarem Mafse und in der nämlichen Richtung würde ändern können. In dieser Beziehung stimmte er fortwährend der Lehre des Helvetius bei, die an seinem Vater und an Bentham so eifrige Anhänger gefunden hatte. — Von den physischen Folgen der beschleunigten Erziehung abgesehen, litt diese auch an dem Übelstande, dafs nur der Verstand, nicht aber auch das Gefühl und die Phantasie entwickelt wurden. Die ganze unwillkürliche Entfaltung von Stimmungen und Bildern wurde während dieser streng rationalistischen Erziehung gehemmt. Während er als Greis in seiner Selbstbiographie die Art, wie er erzogen wurde, zur Nachahmung empfahl, hat er selbst in einem früheren Stadium deren Mifslichkeiten empfunden. In einem Gespräch aus 1840, das die Quäkerin Caroline Fox in ihren Tagebüchern anführt, sagt er ausdrücklich, er möchte die frühzeitige intensive Anspannung nicht bei der Erziehung aller Kinder empfehlen, da sie leicht die Lebhaftigkeit der Kindheit beeinträchtige und die Reflexion auf Kosten der Aktivität begünstige. „Ich bin nie ein Kind gewesen,“ sagte er, „habe nie Cricket gespielt; es ist doch besser, die Natur ihre eigenen Wege gehen zu lassen.“

Ein andrer Punkt, an welchem Mills Selbstbiographie ebenfalls durch anderweitige Aufschlüsse über seine Entwickelung berichtigt werden mufs, ist, was er über seine religiösen Vorstellungen während der Kindheit erzählt. Er berichtet in der Selbstbiographie, er habe durchaus keine religiöse Erziehung genossen, da sein Vater schon längst allen religiösen Glauben aufgegeben habe. Sich auf bestimmte Er-

innerungen einiger Familienmitglieder stützend hat Bain (in seiner Biographie des James Mill) nachgewiesen, dafs das Gedächtnis Stuart Mill mit Bezug auf die Änderung des religiösen Standpunktes des Vaters getäuscht hat. In Stuart Mills Kindheit besuchte der Vater noch die Kirche mit dem Sohne, und die übrige Familie setzte diese Besuche auch später fort. Es sind bestimmte Äufserungen von Stuart Mill als Knaben erhalten, welche zeigen, dafs er die Bibel mit Entzücken las. Der Vater begann aber schon sehr früh, religiöse Fragen mit dem Knaben zu erörtern. Er lehrte ihn, dafs er aus religiösem Andachtsgefühle keinen Gedankengang unterbrechen und kein Problem loslassen dürfe, bevor er in Erfahrung gebracht habe, ob es zu lösen sei oder nicht. Er schärfte ihm ein, was ihm die entscheidende Schwierigkeit nicht nur des kirchlichen Glaubens, sondern auch des Glaubens an einen guten und allmächtigen Schöpfer war: die Unmöglichkeit, die Erfahrung des physischen und moralischen Bösen der Welt mit einem solchen Glauben zu vereinen. Es war Butlers „Analogy", die James Mill zu dem rein negativen Standpunkte geführt hatte, den er während seiner gereiften Jahre in religiöser Beziehung einnahm. Dies ist nicht der erste und einzige Fall, in welchem eine Verteidigungsschrift eine der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung erzielt — hier indes wegen ihrer Tiefe und Konsequenz. Der Gedankengang, auf welchen Stuart Mill so frühzeitig gebracht wurde, war für seine spätere Stellung zum religiösen Problem entscheidend, selbst als er nach einer geistigen Krisis einen positiveren Standpunkt einnahm, und noch in seinen hinterlassenen religionsphilosophischen Aufsätzen sind die Nachwirkungen der Unterredungen des Vaters mit dem Söhnchen zu spüren.

Ein Jahr seiner ersten Jugend (1820—21) verlebte Stuart Mill im südlichen Frankreich bei einem Bruder Benthams, der hier ein Gut besafs. Diesem Aufenthalte schreibt er grofsen Einflufs auf seine Entwickelung zu. Namentlich wurde in ihm eine Liebe zu Frankreich und ein Interesse für französische Litteratur und Politik erweckt, dem er sein ganzes Leben hindurch treu blieb. Die französischen Geschichtsschreiber erhielten später, während einer wichtigen Periode seiner Ent-

wickelung, großen Einfluß auf ihn, und er fand bei den Franzosen eine Fähigkeit zur Begeisterung und Selbsterneuerung, die er oft bei seinen eignen Landsleuten vermißte. Nach seiner Heimkehr betrieb er juristische Studien und vertiefte er sich in Benthams Schriften. Bei Bentham fand er eine Idee, die den Zusammenhang aller Vorstellungen und Bestrebungen bewirken konnte. Er fühlte sich als ein neuer Mensch, als er eingehende Bekanntschaft mit Benthams „Nützlichkeitsprinzip" gemacht hatte. Er selbst sagt hierüber in seiner Selbstbiographie:

„Dieses Prinzip verlieh meinen Vorstellungen von den Dingen Einheit. Nun hatte ich eine Überzeugung, einen Glauben, eine Lehre, eine Philosophie, ja eine Religion im besten Sinne des Wortes, deren Verbreitung und Einprägen die Hauptaufgabe meines Lebens sein sollte. Ich dachte mir eine große Menge Veränderungen in den Lebensverhältnissen der Menschen, die mittels dieser Lehre durchgeführt werden sollten . . . . Die mir von Bentham eröffnete Aussicht auf Fortschritte war weit und glänzend genug, um mein Leben zu erheitern und meinen Bestrebungen bestimmte Form zu geben."

Mit Eifer schloß Mill sich der Schar von Jünglingen an, die für Benthams und James Mills philosophische und politische Ideen zu wirken strebten. Hartleys Psychologie, die Nationalökonomie des Malthus und Benthams Moralphilosophie bildeten die Grundlage, auf welcher sie arbeiteten; die „Westminster Review" war ihr Organ, in welchem die ersten größeren Aufsätze Stuart Mills gedruckt wurden, und die Äußerungsfreiheit und die Erweiterung des Stimmrechts waren die vornehmsten Ziele ihres Kampfes. Sie hofften, daß wenn nur die Aufklärung und die Kenntnisse völlig zugänglich gemacht würden, alle sozialen Probleme ihre Lösung finden könnten. Durch kluge Selbstbeherrschung würden die Arbeiter die starke Zunahme der Bevölkerung hindern können, die ein Hauptfaktor beim Hinunterdrücken des Arbeitslohnes sei. Die Klassenherrschaft würde durch Erweiterung des Stimmrechts gebrochen werden. Die Vorstellungen der Menschen würden sich ändern und mittels dieser wieder kraft Hartleys Lehre von unauflöslichen Associationen der Charakter der Menschen.

Trotz allen Eifers, mit welchem diese Ideale und Aussichten für die Zukunft behauptet wurden, äufsert Mill dennoch, der Ausdruck „Denkmaschine“, den man oft mit Unrecht auf Benthams Anhänger angewandt habe, sei während dieser Periode wirklich für ihn bezeichnend gewesen. Wie er die Wiedergeburt des Menschengeschlechtes nicht durch uneigennützige Liebe zur Gerechtigkeit, sondern von „dem aufklärenden Einflusse des ausgebildeten Verstandes auf die eigennützigen Gefühle“ erwartete, so führte in ihm selbst wesentlich der Verstand das Wort. „Mein Eifer,“ sagt er in seiner Selbstbiographie, „war während dieses Zeitraums meines Lebens eigentlich nichts als Eifer für spekulative Ansichten. Er wurzelte nicht in echtem Wohlwollen oder echter Sympathie für das Menschengeschlecht, obschon diese Eigenschaften in meiner ethischen Auffassung den ihnen gebührenden Platz einnahmen. Auch stand er mit keiner idealen Hoheit in Verbindung. Und doch war meine Phantasie für dieses Gefühl sehr empfänglich; es fand damals aber in ihrer natürlichen Nahrung, der poetischen Bildung, eine Stockung statt, während das ihr Widerstreitende, Logik und Analyse, im Überflufs vorhanden war. Hierzu füge man nun, dafs der Unterricht meines Vaters die Neigung besafs, das Gefühl zu unterschätzen.“ Es war der Rationalismus des 18. Jahrhunderts, der hier durch Stuart Mills Erziehung seine Wirkung bis tief in das neue Jahrhundert fortsetzte, genährt und gereizt durch den fortwährenden Kampf mit Vorurteilen und sentimentalen Deklamationen.

Als Mill zwanzig Jahre alt war, trat für ihn eine geistige Krisis ein, die ihm an wesentlichen Punkten eine andere Lebensanschauung gab. Die Grundlage seines ganzen geistigen Lebens stürzte ihm plötzlich ein. Er verfiel in einen Zustand der Niedergeschlagenheit, in welchem er die Frage an sich selbst richtete, ob er sich auch wirklich glücklich fühlen würde, wenn alles, was er von intellektuellem und politischem Fortschritte erwartete, verwirklicht würde — und er mufste dies verneinen. Das Leben wurde ihm nun beschwerlich und öde. Rein mechanisch führte er seine Arbeit aus, es war ihm aber, als sei die Quelle des geistigen Lebens in ihm versiegt. Die unablässige Analyse hatte ihm alles erkalten lassen

Die Psychologie, der gemäſs er erzogen worden war, hatte freilich eingesehen, daſs die Gefühle durch die Entwickelung der Vorstellungen beeinfluſst und geändert werden, sie hatte aber nicht eingesehen, daſs tiefe und starke Gefühle sich auf diesem Wege nur dann erzeugen und erhalten lassen, wenn sie durch unwillkürliche Erfahrungen und fortwährende frische und unmittelbare Einwirkung genügende Nahrung bekommen. Jetzt fühlte er sich wie einer, der zu Anfang seiner Reise Schiffbruch leidet, mit einem wohlausgerüsteten Schiffe und einem Steuerruder — aber ohne Segel! — Dies war eine Reaktion gegen die gewaltige Anstrengung während der Kinderjahre, und namentlich gegen die einseitige Entwickelung des Verstandes. Und zugleich war es eine Reaktion gegen den Gedankengang des 18. Jahrhunderts, eine Reaktion, welche ganz natürlich in einem jungen Manne entstehen muſste, der in den Gedanken der alten Zeit erzogen inmitten der Ideen der neuen Zeit stand, selbst wenn er diese noch nicht hatte seine Schwelle überschreiten lassen. — Die geistige Krisis Mills wurde durch neue Erfahrungen, neue Ideen und ein neues menschliches Verhältnis überwunden. — Er fühlte sich tief ergriffen von einer rührenden Stelle in einer Lebensbeschreibung und erfuhr hierdurch, daſs der Quell des Gefühls in ihm nicht versiegt war: „Ich war nicht mehr hoffnungslos; ich fühlte, daſs ich weder ein Stück Holz noch ein Stein sei.“ Dies gab ihm neuen Mut. Er vertiefte sich in die Dichter, unter denen vorzüglich Wordsworth groſse Bedeutung für ihn erhielt. Er lernte, welche unentbehrliche geistige Nahrung die Poesie zu geben vermag; bisher war er geneigt gewesen, wie Bentham, zu befürchten, sie würde den Menschen falsche Vorstellungen beibringen. Er lernte, dem Unbewuſsten und Unwillkürlichen ihr Recht im Leben angedeihen zu lassen, und er erfuhr, wie wichtig es ist, sein eigenes Glück nicht als letzten Zweck anzustarren, sondern sich ein höheres Ziel zu stellen; das Glück würde sich mittels des Strebens, jenes Ziel zu verwirklichen, finden lassen. „Nur diejenigen sind glücklich, die ihren Blick auf etwas andres als ihr eignes Glück heften... Frage dich selbst, ob du glücklich bist — und du wirst aufhören, es zu sein!“ — Hierzu kamen neue Studien, be-

sonders der französischen Geschichtsschreiber (Guizot, Michelet, Tocqueville), die ihn belehrten, dafs Institutionen und Gesetze sich natürlichen Regeln gemäfs entwickeln, dafs sie natürlich der Entwickelungsstufe der Gesellschaft und der Ansichten entsprechen, und dafs ihre Vollkommenheit mit Berücksichtigung dieser Stufe zu beurteilen ist, wie auch, dafs die vom Fortschritte befolgte Ordnung sich nur bis zu einem gewissen Mafse durch willkürliches Eingreifen ändern läfst. Vorzüglich machten die Schriften Comtes und die der Saint-Simonisten grofsen Eindruck auf ihn. Er lernte den Unterschied zwischen kritischen und organischen Perioden kennen, und Carlyles Schriften wirkten auf ihn als eine gewaltige Persönlichkeitspoesie. Er sah ein, dafs man menschliche Verhältnisse nicht, wie er bisher mit seinem Vater und Bentham geglaubt hatte, rein deduktiv behandeln könne, oder äufseren Verhältnissen durchaus entscheidenden Einflufs beilegen dürfe. Er wurde bewogen, der Erfahrung ihr völliges Recht widerfahren zu lassen, was für einen Anhänger der Erfahrungsphilosophie doch auch das Konsequenteste war. Auch in seine religiösen Anschauungen griffen diese Krisis und ihre Lösung ein, obschon er diesen Punkt in der Selbstbiographie nicht näher erwähnt, wo er nur sagt, jetzt habe er die Bedeutung der Entwickelung des innern Menschen erblickt. Die Grundlage der religiösen Ansichten, welche er in seinen hinterlassenen Aufsätzen entwickelt hat, wurde, wie wir unten nachweisen werden, während dieser Jahre gelegt. Von Benthams Freunden wurde er als ein Abtrünniger betrachtet, während er in anderen Kreisen als ein Mann empfangen wurde, der mit sektiererischen Vorurteilen gebrochen hatte, um die Wahrheit zu erfassen. In einer von Caroline Fox aufgezeichneten Äufserung sagt John Sterling, Mills Freund, von ihm, er habe die Stellung als unangefochtener Führer einer mächtigen Partei aufgegeben, um in dem Heere der Wahrheit als Gemeiner zu dienen, und Sterling hofft, dafs Mills Bücher dahin wirken würden, dem Gefühle der Ehrfurcht denjenigen Platz zu geben, den so viele ihm verweigert hätten. — Was Gefühlsbewegung und Selbstvergessen aber eingeleitet, und erweiterter historischer Blick und religiöser Sinn entwickelt hatten, erhielt in seinem

Leben doch erst die rechte Fülle durch die Bekanntschaft mit der Frau, die später seine Gattin wurde, und der er selbst einen durchaus beherrschenden Einfluſs auf seine geistige Entwickelung beilegt, indem er sie überhaupt als einen höchst überlegenen Geist betrachtet. Durch seine überströmenden Lobpreisungen dieser Frau stellte er seinen Freunden und — namentlich in seiner Selbstbiographie — seinen Lesern ein Rätsel, da er ihr alles zuzuschreiben scheint, was er geleistet hat. Das Geheimnis ist wohl dies, daſs hier wie so oft Eros der groſse Lehrmeister war, der den Blick für Ideale und den Sinn für innige, persönliche Eigenschaften öffnete und das Gefühl in eine Bewegung setzte, die nicht bei dem Gegenstande, welcher es erregt hat, stehen bleibt. Hierdurch läſst es sich erklären, daſs Mills Angehörige und Freunde in derjenigen, die ihm als ein Genius höchsten Ranges erschien, nichts Auſserordentliches zu erblicken vermochten. Einer seiner Brüder, der sie sehr gut kannte, pflegte zu sagen, sie sei eine tüchtige und merkwürdige Frau, „aber nichts dem Ähnliches, wofür John sie hielt.“ Wo Mill näher auseinandersetzt, was er ihr verdankt, nimmt er seine rein wissenschaftlichen Arbeiten (die Logik und die theoretischen Teile der Nationalökonomie) von ihrem Einfluſs aus, wogegen er sie als eine Frau charakterisiert, die den freiesten und kühnsten Blick für das Ideal und für den möglichen Inhalt der Zukunft habe, während sie zugleich groſsen Sinn für konkrete, faktische Verhältnisse und lebhaftes Vermögen, sich selbst und andern diese zu veranschaulichen, besitze, und auch die relative Bedeutung verschiedener Gesichtspunkte sicher aufzufassen imstande sei[94]). Man versteht, daſs Mill hier fand, was er in seinem bisherigen Leben vermiſst hatte, und wofür er wegen seiner Erziehung weniger empfänglich war, bis es ihm in persönlicher Wirklichkeit entgegentrat. Er fand seine Beatrice, wie Comte die seinige.

Noch sehr jung kam Mill in praktische Thätigkeit, indem er erst siebzehn Jahre alt im Dienste der Ostindischen Kompanie angestellt wurde, in welchem er allmählich bis zum höchsten Posten stieg, den sein Vater vor ihm bekleidet hatte. Eine Zeitlang leitete er das Unterrichtswesen, später den Briefwechsel der indischen Regierung mit den indischen Fürsten

und mit den Staaten des Auslandes, und zuletzt führte er als Chief Examiner of the Indian Correspondance die Oberaufsicht über die ganze Verwaltung. Seine Thätigkeit in diesen Stellungen gewann grofse Anerkennung von kompetenter Seite, und bei der Auflösung der Ostindischen Kompanie wurde ihm eine Stelle in dem neuen „indischen Rate" angeboten, die er indes aus Rücksicht auf seine Gesundheit ablehnte. In seinen Mufsestunden setzte er seine Studien fort. Als jüngerer Mann war er ein eifriges Mitglied eines Diskussionsvereins, in welchem Benthams Schüler mit jungen Männern aus andern Kreisen, teils toryistischen Juristen, teils Coleridgianern, heftige Debatten über philosophische, litterarische und politische Fragen führten. Als Schriftsteller wirkte er eine Zeitlang nur in Zeitschriften und Zeitungen. Seine bedeutendsten Aufsätze hat er in einer Reihe von Bänden unter dem Titel *Dissertations and Discussions* gesammelt. Seine definitiven Ansichten von philosophischen Fragen wurden um das Jahr 1830 gegründet. Unter den Einwirkungen aus späterer Zeit sind namentlich die von Comte und Carlyle erhaltenen zu nennen. In jenen Aufsätzen findet man das aufserordentliche Gleichgewicht und die erstaunliche Allseitigkeit, die Mills Gedankengang auszeichnen. Nachdem die strenge Schule des klaren Denkens, die er in seiner Kindheit durchgemacht hatte, durch reichere Erfahrungen ergänzt worden war, sah er sich imstande, manchen Dingen Anerkennung zu zollen und nach vielen Seiten Licht zu verbreiten.

Die Reaktion gegen den Ideengang des 18. Jahrhunderts und namentlich gegen die von Bentham und James Mill herrührenden Ansichten wirkte stärker auf Mills soziale, litterarische und religiöse Auffassung, als auf seinen allgemeinen philosophischen (erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen) Standpunkt. In den Tagebüchern der Caroline Fox wird er uns in dem Kreise hervorragender Männer geschildert, die das Haus der begabten Falmouther Quäkerfamilie häufig besuchten [95]). Mill war nach Cornwall gereist, um einen brustkranken Bruder zu pflegen. Seine Äufserungen und die Gespräche mit ihm, die referiert werden, tragen ein inniges, persönliches Gepräge und bezeugen, wie tief er vom Leben

und von dessen Aufgaben ergriffen war. Er redet sehr in Carlyleschem Geiste, und seine damaligen Umgebungen haben wohl schwerlich das Gefühl gehabt, sich in der Gesellschaft eines der radikalsten Männer des Jahrhunderts zu befinden. Später, als das Buch „Über die Freiheit“ erschien, fand die eifrige Zuhörerin dieses sehr anstöfsig (wie sie übrigens auch Carlyles „Life of Sterling“ gefunden hatte). Für Mill gab es keinen Widerspruch zwischen der Persönlichkeitsphilosophie, auf die er geführt worden war, und der streng rationellen Betrachtung der Erkenntnis und des Lebens, die er bei seinem Forschen anwandte. Seine Bedeutung beruht von einer wesentlichen Seite eben darauf, dafs er die Persönlichkeitsphilosophie von dem romantischen, erkenntnisscheuen Charakter, den sie bei Carlyle hatte, befreit hat. Ihm waren persönliche Innigkeit und Begeisterung nicht mit dem unermüdlichen Suchen nach Begründung und Kausalerklärung unvereinbar. Er lernte — nach der Krisis — dafs man grofsen Blick auf das Leben besitzen kann, ohne deshalb das Denken zu fürchten oder zu verachten. Dies wollte dem Carlyle gar nicht in den Kopf. „Der arme Kerl,“ sagte er von Mill, „er hat sich aus dem Benthamismus herausarbeiten müssen, und die Gemütsbewegungen und Leiden, die er erfahren, haben ihm zu Gedanken verholfen, welche Bentham niemals in den Kopf gekommen sind. Er hat aber dennoch allzu grofsen Eifer, alles zu beweisen. Käme John Mill in den Himmel, so würde er gewifs nicht froh werden, bis er ausfindig gemacht hätte, wie alles eingerichtet ist. Ich für meine Person würde mich nicht viel um die dortige Maschinerie bekümmern, sondern die Frage, ob es unter den Engeln einen Handwerkerstand oder eine Arbeiterklasse geben sollte, gänzlich aufgeben.“ (*Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox*. I. S. 268. Tauchn. Ed.) Unter humoristischer Form hat Carlyle hier den Unterschied zwischen sich selbst und Stuart Mill auf treffende Weise angegeben. Es mufs indes vielleicht hinzugesetzt werden, dafs wenn der Himmel nicht speziell den Romantikern vorbehalten ist, die Einsicht in den Mechanismus des Lebens und das Arbeiten mit demselben notwendig sein werden, um den Weg zum Himmel zu

bereiten. Überdies ist anzunehmen, daſs der Himmel sowohl dem intellektuellen als jedem andern persönlichen Drange Befriedigung verschaffen wird. Den Vorwurf, den Carlyle dem Mill macht, könnte er ebenso gut dem Sokrates machen, der ja erwartete, die Zeit in der künftigen Welt ebenso wie hier mit Prüfen und Forschen zubringen zu sollen.

Stuart Mill legte der in der neueren Zeit zwischen dem Empirismus und der Spekulation geführten, rein theoretischen Debatte äuſserst groſse praktische Bedeutung bei. Alle falschen Ansichten und Richtungen auf dem moralischen, religiösen und sozialen Gebiete — meinte er — seien unüberwindlich, wenn man die Behauptung nicht widerlege, daſs Wahrheiten durch unmittelbares Erschauen, auf dem Wege des reinen Denkens, von Erfahrung und Beobachtung unabhängig, gewonnen werden könnten. Diese Behauptung mache in der That eine Ansicht zum Beweis ihrer selbst. Nie sei ein besseres Mittel zur sicheren Erhaltung aller eingewurzelten Vorurteile ersonnen! Dem entgegen stellt Mill die Ableitung aller Erkenntnis aus der Erfahrung und die Erklärung aller intellektuellen und moralischen Eigenschaften mittels der Gesetze der Vorstellungsassociation. Hier gebe es Aufgaben genug zu lösen, während die intuitive Philosophie, welche die Reaktion des 19. Jahrhunderts gegen das 18. bezeichne, die Bequemlichkeit der Menschen begünstige und zugleich allerlei konservativen Vorurteilen Schutz biete. Dieser Gedankengang lag der Ausarbeitung seiner beiden philosophischen Hauptwerke *System of Logic* (1843) und *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) zu Grunde. — In seiner Logik hat er zum erstenmal eine Theorie der Induktion gegeben, die Erfahrungsmethoden systematisiert, wie Aristoteles diejenigen Methoden systematisierte, in welchen sich das deduktive Räsonnement bewegt. Aristoteles hatte zu seinen Vorgängern die griechischen Philosophen und Sophisten und zur Grundlage die eifrigen Diskussionen, die in Athen, namentlich in den Sokratischen Schulen, stattfanden. Stuart Mill baute auf die Geschichte der modernen Naturwissenschaft der letzten drei Jahrhunderte und auf die Analyse derjenigen Formen, in denen ihre Arbeit sich bewegt hat. Sein Werk bezeichnet die

durchgeführteste Darstellung des Empirismus in der Erkenntnistheorie, die je geliefert wurde, — wie sein Vater in der „Analysis" den Empirismus auf dem psychologischen Gebiete durchgeführt hatte. Es tritt in der Grundlage der Logik Mills ein deutlicher und unheilsamer Einfluſs der psychologischen Theorie des Vaters hervor, welche Theorie er später (teils in den Anmerkungen zu einer neuen Ausgabe der „Analysis", teils in der Schrift über Hamiltons Philosophie) aufgibt, ohne sich bewuſst zu werden, welche Wirkung dieses Aufgeben eigentlich auf die Erkenntnistheorie hat. Seine groſse Wahrheitsliebe, die sich dadurch erweist, daſs er sich unermüdlich auf jeden Einwurf einläſst, um ihn in seiner vollen Wirkung erscheinen zu lassen, hat ihm auch den Blick für Wahrheiten geöffnet, die er im Anfang seiner Laufbahn noch nicht zu erschauen vermochte. 1830 begann er die Ausarbeitung seiner Logik, und noch in der letzten Ausgabe der Schrift über Hamiltons Philosophie, gegen Ende seines Lebens, unternimmt er Modifikationen seiner Auffassung, die durch seine unablässige Beschäftigung mit den Problemen hervorgerufen waren. Während er von Humes und James Mills Auffassung ausgeht, das Bewuſstsein sei eine Reihe oder ein Haufe selbständiger Elemente, die den Gesetzen der Association gemäſs auf rein äuſserliche und eigentlich unerklärliche Weise miteinander in Verbindung gebracht würden, erkennt er schlieſslich die Einheit und den Zusammenhang des Bewuſstseins als fundamentale psychologische Thatsache an. „Das vereinende Prinzip", das Hume beiseite schieben wollte, hat Mill nun als Eckstein anerkannt. Hierdurch wird ein Bruch mit der älteren englischen Schule bezeichnet, dessen Tragweite Mill sich nicht bewuſst war.

Auſser den genannten rein philosophischen Schriften (denen noch ein interessantes Werk über Auguste Comte hinzuzufügen ist) liegt eine ganze Reihe bedeutender Schriften ethischen, sozialen und politischen Inhalts vor. Hierzu gehören seine *Principles of Political Economy* (1848), in welchem Werke er die Nationalökonomie als einen Teil der ganzen Soziologie auffaſst und eine Trennung der Gesetze der Produktion von den Gesetzen der Verteilung durchführt, eine Trennung, die ihm

die Möglichkeit bietet, das Berechtigte der sozialistischen Systeme anzuerkennen. Während er bisher, dem Vater und Bentham in die Fufstapfen tretend, gegen die Klassenherrschaft und für die persönliche Freiheit gekämpft hatte, stand es ihm jetzt klar, dafs hinter der politischen Emanzipation eine weit ernstlichere Frage, die soziale, liegt. Die Saint-Simonisten hatten ihm bereits die Augen für diese geöffnet. Dafs er den Blick für die Bedeutung der persönlichen Freiheit nicht verlor, zeigt sein *Essay on liberty* (1859). In dem Aufsatz *Utilitarianism* verteidigt er die ethische Nützlichkeitslehre gegen ihre Widersacher, und in den *Considerations on representative government* (1860) gibt er seine politische Theorie.

Mill war 1865—1868 Mitglied des Unterhauses und erwarb sich Anerkennung wegen seiner Klarheit und Sachkenntnis, obgleich er vorzüglich in den am wenigsten populären Fragen das Wort nahm. Gladstone hat sich in einem Briefe (vom 19. Dez. 1888, citiert bei Gomperz: *John Stuart Mill.* Ein Nachruf. Wien 1889. S. 46) folgendermafsen über Mills parlamentarische Thätigkeit geäufsert: „Herrn Mill's hervorragende Geistesgaben waren uns allen wohlbekannt, ehe er in das Parlament eintrat. Was sein Verhalten daselbst uns, mir zum mindesten, offenbarte, war der ungewöhnliche Adel seines Charakters. Ich pflegte ihn zu jener Zeit gesprächsweise . . . den Heiligen des Rationalismus zu nennen . . . Allen Antrieben und Beweggründen, welche Parlamentarier durch Vermittelung ihres Egoismus zu beeinflussen pflegen, war er völlig unzugänglich, ja unnahbar. Seine Rede und Handlungsweise wirkte in diesem Betracht wie eine Predigt. Andererseits war er zwar ein Philosoph, aber ganz und gar nicht ein Mann der Schrullen. Er vereinigte, wie ich meine, den gesunden Sinn und praktischen Takt des Staatsmannes mit der hohen Selbständigkeit eines einsiedlerischen Denkers. Ich brauche nicht zu sagen, dafs ich sein Erscheinen mit Freuden begrüfste und sein Verschwinden tief beklagte, und zwar im Interesse des ganzen Hauses der Gemeinen. Er war uns allen heilsam. In jeder Partei, innerhalb jeder politischen Richtung sind — ich mufs es schmerzlich bekennen — solche Männer selten." Der Grund, weshalb Mill nicht wieder gewählt wurde, lag teils

darin, dafs man seine religiösen Ansichten wider ihn benutzte, teils darin, dafs seine radikalen politischen Ideen derjenigen Klasse von Wählern, die ihn zuletzt gewählt hatten, zu weitgehend waren.

Während eines Aufenthalts in Avignon starb Stuart Mill den 5. Mai 1873. Mit ihm verschied einer der gröfsten, redlichsten und edelsten Geister unsers Jahrhunderts, einer derjenigen, die wir den grofsen Männern der Vorzeit zur Seite stellen können. Sein Lebenslauf, wie er ihn selbst geschildert hat, ist jedem Strebenden eine Quelle der Belehrung, und seine Schriften verbreiten neues Licht über einige der wichtigsten Gegenstände menschlichen Denkens[96]).

b. Die induktive Logik.

Mills Hauptstärke als Denker besteht namentlich in der unermüdlichen Diskussion, dem unverdrossenen Kehren und Wenden der Probleme, um zu ihren letzten Voraussetzungen zu gelangen. In den späteren Auflagen des *System of Logic*, in welchen die gegen seine Theorien erhobenen Einwürfe berücksichtigt werden, erhält seine Darstellung einen dialogischen Charakter. Wie der Verfasser eines Dialogs, wenn letzterer wirklich seinen Namen verdient, sich bemüht, die verschiedenen Standpunkte in möglichst deutlicher und charakteristischer Form hervortreten zu lassen, so ist auch Mills Bemühung darauf gerichtet, den Ansichten und Einwürfen seiner Gegner ihr volles Recht angedeihen zu lassen; die Gegner werden von ihm eigentlich mehr als Mitarbeiter betrachtet. Dafs sein Verständnis fremder Standpunkte seine Grenze hatte, ist selbstfolglich; dies war dieselbe Grenze, die seine Persönlichkeit und sein historischer Ausgangspunkt als Denker seinem Forschen überhaupt aufstellten. Diese Grenze tritt bei einer kritischen Prüfung um so deutlicher hervor, da die psychologische Grundlage seiner ganzen Erkenntnistheorie sich bei ihm verschiebt, ohne dafs er hierauf aufmerksam geworden zu sein scheint. Wer Mill beurteilen will, mufs ihn vor allen Dingen als den grofsen Sucher sehen. Sein Verdienst um die Philosophie steht und fällt nicht mit der Entscheidung

der Frage, ob es ihm gelungen ist, den Empirismus in einer Form durchzuführen, wie selbst Hume sie sich noch nicht so absolut gedacht hatte.

Mill stellt die Logik der Erfahrung der Logik des reinen Denkens, teils als deren Gegensatz, teils als deren Erweiterung gegenüber. Das reine Denken kann unsre Erkenntnis nicht erweitern, kann uns nur so weit bringen, dafs wir die Übereinstimmung unsrer Vorstellungen behalten. Neue Wahrheiten sind aber nur durch Beobachtung und Erfahrung zu erwerben, und es entsteht denn die Frage, auf welchen Wegen wir die neuen Wahrheiten auf Grundlage der Beobachtung zu beweisen vermögen. Auf den Beweis, nicht auf die Entdeckung legt Mill das Hauptgewicht. Ihm ist es das leitende Interesse, alle Ansichten einem Fegfeuer zu unterwerfen, bevor sie in den Himmel der Wahrheit gelangen. Auf welche Weise die Ansichten anfänglich entstehen, interessiert ihn weniger; auf die Begründung kommt es an. Die Bedeutung und den praktischen Wert der Philosophie erblickt Mill, ebenso wie Carlyle, darin, dafs sie ein Kampf gegen die Gewohnheit ist. Die Ansichten, die sich mittels unwillkürlicher Vorstellungsassociation in dem Menschen gebildet haben, oder die er durch Überlieferung erhalten hat, müssen gesichtet und geprüft werden, damit den Fortschritt hemmende Vorurteile ausgeschlossen werden können. Mills grofse Hoffnungen auf das Fortschreiten des Menschengeschlechts fand eine wesentliche Stütze an der Zurückführung aller Ansichten auf die Erfahrung.

Von solchen Fällen abgesehen, in welchen ein allgemeiner Satz von einer Autorität festgestellt wird, wie dies mit theologischen und juridischen Sätzen geschieht, ist jeder allgemeine Satz nach Mills Behauptung nur die Summe einer Reihe von einzelnen Beobachtungen. Die deduktive Logik, die mit allgemeinen Sätzen anfängt, setzt deshalb eine induktive Logik voraus, welche nachweist, wie wir von den einzelnen Beobachtungen aus zu diesen allgemeinen Sätzen gelangen. Das reine Denken setzt stets die Erfahrung voraus. Schliefse ich z. B. so: „Alle Menschen sind sterblich — der Herzog von Wellington [der noch am Leben war, als Mill seine Logik schrieb] ist ein Mensch — also ist der Herzog von Wellington

sterblich" —, so ist es klar, dafs ich, um berechtigt zu sein, den ersten Satz von der Sterblichkeit *aller* Menschen aufzustellen, eigentlich die Gewifsheit haben mufs, dafs der Herzog von Wellington ebenfalls sterben wird. In der That, sagt Mill, schliefse ich aber nicht von dem Tode *aller* Menschen auf Wellingtons Tod, sondern ich schliefse von einer grofsen Reihe Erfahrungen von dem Tode einzelner Menschen auf den Tod dieses einzelnen Menschen, des Wellington. Wüfste ich wirklich, dafs *alle* Menschen sterblich seien, so brauchte ich ja gar keinen Schlufs zu ziehen, da Wellingtons Sterblichkeit dann von der allgemeinen Sterblichkeit umfafst würde. Mein Schlufs ist also eigentlich folgender: John ist sterblich, Thomas ist sterblich u. s. w. u. s. w. — so ist Wellington wohl ebenfalls sterblich. Jedem Syllogismus, dessen Obersatz nicht durch Autorität festgestellt wird, liegt also in der That ein *Schlufs von Einzelnem auf Einzelnes* zu Grunde. Dies ist diejenige Schlufsform, aus welcher sowohl die Induktion als die Deduktion abgeleitet ist, — erst die Induktion, und darauf die Deduktion. Der Anfang des ganzen Erkenntnisprozesses besteht darin, dafs zwei Erscheinungen (Mensch und Tod z. B.) sich mir gleichzeitig darstellen. Das nächste Mal, wenn die erstere derselben eintritt, wird auch die Erwartung der andern eintreten. Wird diese Erwartung bestätigt, so fasse ich alle diese Erfahrungen in einen *allgemeinen* Satz zusammen, das heifst, in einen Satz, der mir in kurzem Inbegriffe *alle meine Erfahrungen* gibt. Mehr kann er mir nicht geben, wenn ich nicht eine unberechtigte Generalisation unternehmen will. Alles Schliefsen geschieht daher von dem (oder den) Einzelnen auf Einzelnes (from particulars to particulars). Derartiges Schliefsen kommt schon bei Kindern vor. Wenn das Kind das Licht sieht, an welchem es sich schon einmal gebrannt hat, zieht es die Hand zurück, nicht weil es einen allgemeinen Satz aufgestellt hat, sondern weil der Anblick des Feuers die Vorstellung des Schmerzes unmittelbar hervorruft. Auch Tiere können auf diese Weise schliefsen, denn nicht nur das gebrannte Kind, sondern auch der gebrannte Hund scheut das Feuer. (Logic. Book II. Chap. 3. § 3.)

Mill sieht natürlich klar, daſs dieser unmittelbare Übergang aus einer Wahrnehmung zu einer Vorstellung oder einer Erwartung nur eine Association ist, deren Berechtigung erst geprüft werden muſs. Diese Association ist eine Association derjenigen Art, auf welche James Mill alle Association zurückzuführen suchte, nämlich Association „mittels Berührung“: wir haben A und B oft zusammen gesehen und erwarten nun B, weil A wieder eintritt. Wie läſst sich nun aber die Gültigkeit einer solchen Erwartung *beweisen?* Denn in der Logik handelt es sich ja nicht darum, was wir als gültig anerkennen, sondern darum, was wir als gültig anerkennen *müssen* (Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to. Logic. Book III. Chap. 21. § 1.) Mit welchem Recht schlieſsen wir nun von dem Eintreten einer Erscheinung (A) auf das Eintreten einer andern, von ihr verschiedenen Erscheinung (B)?

Auf Grundlage der Geschichte der Erfahrungswissenschaften, einer Grundlage, bei deren Benutzung Mill an Comte, Whewell und John Herschel (On the Study of Natural Science. London 1830) Vorgänger gehabt zu haben erkennt, stellt er nun vier Hauptmethoden auf, mittels deren sich zwischen gültigen und ungültigen Vorstellungsverbindungen unterscheiden lasse. Die sehr ausführliche Darstellung dieser Methoden (deren unbestimmte Hauptzüge Herschel gegeben hatte) bildet einen der wichtigsten Teile von Mills Werke. Hier können wir nur bei einem Hauptpunkte verweilen, bei dem Gewichte, das Mill den negativen Fällen, nämlich denjenigen Erfahrungen beilegt, in welchen eine Erscheinung nicht eintritt, obgleich die Umstände, bis auf einige einzelne, dieselben sind, wie in den Erfahrungen, in welchen sie eintritt. In solchen Fällen findet die *Methode der Differenz*, die induktive Hauptmethode, ihre Anwendung. (Angedeutet wurde sie von Bacon als eine der wichtigsten „instantiae solitariae“. Siehe Band I, S. 218). In den einzelnen Umständen, durch die eine die Erscheinung darbietende Erfahrung sich von einer die Erscheinung nicht darbietenden Erfahrung unterscheidet, müssen wir dann etwas erblicken, das mit der Erscheinung in Kausalzusammenhang steht (entweder als Ursache oder als Wirkung oder so, daſs beide Fälle

Wirkungen derselben Ursache sind). Nur dann dürfen wir daher mit Recht B nach A erwarten, wenn es sich erwiesen hat, daſs das Nichterscheinen des A das Nichterscheinen des B mit sich führt. Und wir haben dann nur zwei Fälle, einen positiven und einen negativen, nötig, um ein auf das Verhältnis zwischen A und B bezügliches Gesetz festzustellen.

Nur in sehr einfachen Fällen ist der Schluſs indes ein so einfacher. Bei verwickelten Verhältnissen, wo viele verschiedene Elemente zusammenwirken, müssen wir erst die Erscheinung in ihre einzelnen Elemente auflösen, darauf mittels einfacher Induktionen untersuchen, wie jedes derselben wirkt, ferner wieder mittels Deduktion zu finden suchen, welches Resultat ihr vereintes Wirken erzielen wird, und schlieſslich mittels Beobachtung nachweisen, daſs unsre Schlüsse oder Berechnungen auch wirklich mit der Erfahrung übereinstimmen. Der ganze Erkenntnisprozeſs besteht also aus drei Gliedern, aus Induktion, Deduktion und Verifikation. — Weit entfernt, daſs Mill die Bedeutung der deduktiven Methode verkennen sollte, erblickt er in der Rolle, welche die Deduktion in einer Wissenschaft spielt, sogar einen Beweis der Vollkommenheit dieser Wissenschaft. Nur schärft er ein, daſs alle Deduktion schlieſslich auf Induktionen beruht und durch Übereinstimmung ihrer Ergebnisse mit der Erfahrung zu bestätigen ist. Das reine Denken verwirft er nur, wenn es ohne empirische Grundlage beginnen und ohne empirische Bestätigung enden will.

Die Methode der Differenz, die den ganzen Bau der Erkenntnis tragen soll, ist nun, wie Mill klar einsieht, erst dann beweisend, wenn wir davon ausgehen, daſs der Zusammenhang der Natur ein solcher ist, daſs das einmal Geschehene beim Eintreten der nämlichen Verhältnisse wieder geschehen wird. Die Regelmäſsigkeit der Natur oder das Kausalgesetz ist also die Voraussetzung aller unsrer Schlüsse mit Bezug auf wirkliche Erscheinungen. Bei der Untersuchung über die Möglichkeit eines Beweises des Kausalsatzes nimmt Mill das groſse Problem wieder vor, das Hume und Kant erörtert hatten. Er beantwortet es in Humes Geiste, so zwar, daſs er es von der logischen Seite beleuchten will, während Hume es für logisch unlösbar erklärte, so daſs nur der Ausweg bliebe,

von der Entstehung der Annahme eines Kausalzusammenhanges eine psychologische Erklärung zu geben.

Mill bestreitet, dafs der Kausalsatz sich auf unmittelbaren Glauben, auf Intuition oder Instinkt gründe. Erstens sind Glaube und Instinkt keine Beweise. Eine starke und feste Vorstellungsassociation vermag eine Überzeugung hervorzurufen, die sich durch keinen Gegenbeweis erschüttern läfst; ihre Stärke ist aber an und für sich kein Beweis. Anderseits, meint Mill, könne jede Annahme einer Kausalität aufgehoben und der „Instinkt“ beiseite geschoben werden. Jedermann, der das Abstrahieren und Analysieren gewohnt ist, und dessen Einbildungskraft sich frei zu regen vermag, wird es nicht unmöglich finden, sich ein absolutes Chaos zu denken, wo die Erscheinungen auf beständig wechselnde Weise ohne bestimmtes Gesetz aufeinanderfolgten. Es zeigt sich denn auch, dafs die Menschen nicht zu allen Zeiten an das Kausalgesetz geglaubt haben; sie haben den „Zufall“ angenommen und „dem freien Willen“ Realität beigelegt. Wir brauchen deshalb, um die Gültigkeit der Erfahrungswissenschaft zu verstehen, auch nicht anzunehmen, dafs das Kausalgesetz für alle Erscheinungen gelte, wenn wir nur seine Gültigkeit für diejenigen Bereiche, auf welchen sich unsre Untersuchung bewegt, annehmen; die Bewegung der Planeten kann z. B. bestimmten Gesetzen unterworfen sein, selbst wenn Wind und Wetter es nicht sind. Und wir ermangeln alles Rechts, die Gültigkeit des Kausalsatzes weiter als bis auf den uns bekannten Teil des Universums auszudehnen. Erfahrungen lassen sich nur durch Erfahrungen begründen; die wirkliche Grundlage der Erfahrungswissenschaft mufs deshalb auf dem Wege der Erfahrung festgestellt werden. Die Erfahrung selbst mufs uns sagen, in wiefern wir der Erfahrung trauen dürfen. Wir müssen die Erfahrung zu ihrem eignen Mafsstabe machen. (*We make experience its own test.* Logic. III, 4, 2).

Der Kausalsatz selbst soll also auf Erfahrung gegründet und durch Induktion bewiesen werden. Unsre Überzeugung, dafs eine Erscheinung nicht eintritt, wenn nicht eine gewisse bestimmte andere Erfahrung vorausgeht, gründet sich darauf, dafs wir einen derartigen Zusammenhang der Erscheinungen

zahllose Male erfahren haben. Mit der Überzeugung von der Gültigkeit des Kausalgesetzes für eine einzelne Erscheinung verhält es sich also ebenso, wie mit der Überzeugung, dafs der Herzog von Wellington sterben wird. Auch hier findet ein Schlufs vom Einzelnen aufs Einzelne statt. Mill meint indes, das Kausalgesetz stütze sich auf so viele Erfahrungen, dafs wir mit Recht sagen dürften, es sei die umfassendste Generalisation, die wir besäfsen. Wenn wir dasselbe zur Stütze unsrer mehr begrenzten Erkenntnisse machten, erhöben wir deren Gewifsheit auf eine höhere Stufe. —

Nun war es ja aber gerade die Berechtigung, künftig zwei Vorstellungen (z. B. A und B) miteinander zu verbinden, weil sie früher zusammen vorgekommen sind, die von der induktiven Logik dargethan werden sollte; „der Schlufs" vom Einzelnen aufs Einzelne ist ja nur eine Association. In der That sind wir dem Beweise jener Berechtigung aber nicht näher gerückt, weil wir erfahren, dafs sie sich auf den Kausalsatz gründet; denn es erweist sich, dafs dieser Satz selbst sich wieder auf das „Schliefsen" vom Einzelnen aufs Einzelne — also auf Association — stützt, wenn auch unzählige Wiederholungen diese Association bestärken. (Bezüglich des Kausalsatzes ist A „das Eintreten einer Erscheinung," B „das Eintreten einer gewissen bestimmten andern Erscheinung".) Mill bewegt sich in einem Kreise[97]), oder vielmehr: er kommt eigentlich nicht vom Fleck. Durch seine Hinweisung auf den Kausalsatz als letzte Basis der einzelnen Induktionen hat er eigentlich nur festzustellen vermocht, dafs die am schwersten zu lösenden Associationen imstande sein werden, die loseren, mehr unbeständigen zu bewahren; eine neue Gewohnheit wird durch eine alte Gewohnheit verwandter Natur verstärkt werden können. Das ist aber kein Beweis.

Mill liefs sich von seinem Eifer, alle apriorischen Prinzipien zu vertilgen, gewifs zu weit führen. Er verwechselte — ebenso wie viele seiner Gegner — die Annahme von dem Ursprunge eines Prinzipes aus der Natur des Bewufstseins mit dem Beweise von dessen realer Gültigkeit. Darin hat er recht, dafs wenn ein Prinzip auch noch so sehr seinen Grund in der Natur unsers Bewufstseins hat, seine reale Gültigkeit

damit doch nicht bewiesen ist. Es wäre ja aber möglich, daſs es Hypothesen gäbe, zu deren Aufstellung wir von der Natur unseres Bewuſstseins getrieben würden, und deren Prüfung im einzelnen die Aufgabe der Erfahrungswissenschaft wäre. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis würde dann teils die Präzisierung, teils die Verifizierung unwillkürlich aufgestellter Voraussetzungen werden. Mill hegte immer Miſstrauen, sobald behauptet wurde, unwillkürliche Annahmen könnten für die Erkenntnis von Bedeutung werden; er befürchtete sogleich, man wolle ein Dogma einschmuggeln. Ein Marsch, der nicht von der Stelle brachte, war die Nemesis, welche sein Argwohn über seine eigne Erkenntnistheorie herbeiführte.

Einen Schluſs von Einzelnem auf Einzelnes gibt es thatsächlich nicht, wenn man unter dem Schluſs einen Prozeſs versteht, der *mit Notwendigkeit* von einer Annahme zu einer andern führt, und wenn man den Unterschied zwischen dem Schluſs und der bloſsen Vorstellungsassociation nicht aufheben will. Soll der Übergang von einem Einzelnen zu einem andern begründet werden, so kann dies nur durch die Ähnlichkeit zwischen dem ersteren und einem früheren Einzelnen geschehen: da dem A_1 das B_1 entsprach, schlieſse ich, daſs dem A_2 ein B_2 entspricht. Was hier den Übergang vermittelt, ist eine Analogie, und auf einer Prüfung der Gültigkeit der Analogie beruht die Entscheidung, ob der Übergang berechtigt ist. Mill muſs denn auch die Bedeutung des Ähnlichkeitsverhältnisses bei allem Schlieſsen zugeben (Logic. II, 3, 3 und III, 3, 1); er sieht aber nicht, daſs somit die Möglichkeit eines Schlieſsens von Einzelnem auf Einzelnes, wie er es beschrieben hat, aufgehoben wird, und daſs das Identitätsprinzip die letzte Voraussetzung alles Schlieſsens wird, dieses möge nun in induktiver oder in deduktiver Form auftreten. Ein blindes Aneinanderkoppeln von Vorstellungen gibt noch keinen logischen Zusammenhang: erst wo das Identitätsverhältnis sich nachweisen läſst, wird die Blindheit aufgehoben[96]).

Die logischen Grundsätze selbst betrachtet Mill jedoch, in Konsequenz seines reinen Empirismus, als auf die Erfahrung gegründet. Schon früh erfahre ich, daſs Licht und Finsternis, Bewegung und Ruhe, Vergangenheit und Zukunft

verschiedene und unvereinbare Prädikate sind. Ich erfahre, dafs es mir unmöglich ist, etwas zu glauben und zugleich es nicht zu glauben. Das Glauben und das Nichtglauben sind unvereinbare geistige Zustände. Hieraus ziehe ich nun mittels Generalisation den Satz aus, dafs das sich selbst Widersprechende nicht wahr sein kann. Diesem Satze kann aber keine über das von der Erfahrung Gelehrte hinausgehende Notwendigkeit zukommen. Selbst wenn wir bei gewissen Annahmen, die wir nicht verwerfen können, ohne Selbstwiderspruch zu fühlen, Halt machen, dürfen wir hieraus doch nicht schliefsen, dafs sie in der That unmöglich sind. Es kann Vorstellungsassociationen geben, die so fest sind, dafs wir sie nicht aufzulösen vermögen. Dennoch zeigt uns aber die Geschichte der Wissenschaft zur Genüge, dafs das einst als undenkbar Betrachtete trotzdem wahr sein kann. Wenn wir sehen, dafs unfafsliche Dinge im Laufe der Zeiten fafslich werden, so kann die Unfafslichkeit des einer Annahme Widersprechenden kein Beweis von der Richtigkeit dieser Annahme sein. Nur auf dem Wege der Erfahrung, nicht aber mittels subjektiver Kriterien lernen wir, was möglich und wirklich ist. — Unter den beiden Fragen, ob es Selbstwidersprüche gibt, die etwas mehr wären als thatsächlich unauflösbare Vorstellungsassociationen, und ob wir zu der Annahme berechtigt sind, das sich selbst Widersprechende könne nicht existieren, hat die letztere offenbar das gröfsere Interesse für Mill. Er äufsert sich in seinen späteren Schriften (Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 2. ed. S. 67) sogar zweifelnd darüber, inwiefern die Unvereinbarkeit zweier sich widersprechender Annahmen durch die ursprüngliche Natur unsers Bewufstseins begründet sei oder aus der Erfahrung entspringe; er bleibt aber stets dabei, dafs eine subjektive Notwendigkeit keine objektive Realität zu begründen vermöge. Hier übersieht Mill indes die stimulierende, antreibende Kraft des Widerspruchs. Eben der Widerspruch einiger derjenigen Sätze, die wir aus der Erfahrung ableiten, stellt uns Probleme und reizt uns zur Arbeit an, um den Widerspruch zu entfernen. Bedienten wir uns nicht fortwährend des Widerspruchs als Kriteriums, so würde unser Denken bald einschlafen. Wie

das Kausalprinzip uns unsere Hypothesen gibt, so schafft das Prinzip des Widerspruchs uns Probleme. Auch hier hat Mills Argwohn ihn zu weit geführt.

Die mathematischen Grundsätze sind ebenso wie die logischen Grundsätze Generalisationen der Erfahrung gemäfs. Die Mathematik ist allerdings eine Vernunftwissenschaft, die auf dem Wege des Denkens zu notwendigen Ergebnissen führt; sie stützt sich indes auf Grundsätze, die nur der Erfahrung entnommen sein können. So enthalten die geometrischen Definitionen Elemente aus der Erfahrung, selbst wenn diese empirischen Elemente in gröfserer Vollkommenheit und Genauigkeit, als die Erfahrung sie darbietet, vorgestellt werden. Z. B. begreift die Definition des Kreises in sich, dafs alle Radien gleich grofs sind, was sich von den Radien eines wirklichen Kreises indes nicht beweisen läfst. Alle wirklichen Kreise enthalten jedoch gröfsere oder geringere Annäherungen an den idealen Kreis, mit Bezug auf welchen die Geometrie ihre Sätze beweist, und je gröfser die Annäherung ist, um so gröfsere Gültigkeit erhält die Anwendung dieser Sätze auf die Wirklichkeit. Wir machen einen Sprung von dem annähernd Gleichgrofsen zum absolut Gleichgrofsen, weil wir hierdurch in stand gesetzt werden, Konsequenzen zu ziehen; und bei der Anwendung dieser Konsequenzen berücksichtigen wir dann den Grad der Annäherung. Die Geometrie hat also Hypothesen, oder, wenn man so will, Fiktionen zur Grundlage. Soll die Geometrie reale Gültigkeit besitzen, so ist die Voraussetzung die, dafs die Beschaffenheit des Raumes denjenigen Beobachtungen entspricht, welche wir benutzten, um unsre idealen Hypothesen oder Fiktionen zu bilden. Ob der Raum aber überall in der Welt so beschaffen ist, das können wir a priori nicht wissen. — Hätte Mill sich auf die Idealisation, die zur Aufstellung der Hypothesen der Geometrie führt, näher eingelassen, so hätte seine Erkenntnistheorie vielleicht ein andres Gepräge erhalten, indem er eingesehen haben würde, dafs man sehr wohl ein apriorisches Element unsrer Erkenntnis anerkennen kann, ohne deshalb zu meinen, es liefsen sich auf dieses ohne weiteres Annahmen von der Beschaffenheit der Existenz gründen.

Mills Versuch, den Empirismus durchzuführen und die Lehre von der unbeschriebenen Tafel ernstlich zu nehmen, läfst sich also nicht als gelungen bezeichnen. Aber indem er den Versuch wagte, hat er durch seine scharfsinnigen und weitverzweigten Untersuchungen die Natur unsrer Erkenntnis in helleres Licht gesetzt. Der Versuch selbst kann als ein Gegenstück der dialektischen Methode Hegels betrachtet werden: während Hegel die Wahrheit durch Selbstentfaltung des reinen Denkens entwickeln wollte, suchte Mill die Wahrheit durch Zusammenfügung selbständiger, von aufsenher aufgenommener Vorstellungen zu entwickeln. —

Eine Eigentümlichkeit der Millschen Erkenntnistheorie ist die Abhängigkeit von seinen psychologischen Voraussetzungen, in welcher sie steht. Mill baut seine Logik auf die Psychologie seines Vaters auf. Die Berührungsassociation als Grundform aller Vorstellungsverbindung und die unauflösliche Association als Erklärung des uns unfafslich Erscheinenden, das sind die Mittel, mit welchen er operiert. Die *Psychologie* ist ihm die Grundwissenschaft, welche alle andern Wissenschaften trägt. Die Gesetze der Association sind die fundamentalen Gesetze all unsrer Erkenntnis.

Mill selbst hat keine Darstellung der Psychologie gegeben, hat aber in seiner Logik deren Methode und in andern Schriften („Examination," 1865, und in den Anmerkungen zur „Analysis" des James Mill, 1869) einzelne psychologische Fragen auf interessante Weise behandelt. Diejenige Darstellung der Psychologie, welcher er sich in seinen späteren Jahren zunächst anschlofs, ist die von Alexander Bain, seinem Freunde und Schüler, in dessen beiden Hauptwerken *The Senses and the Intellect* (1856) und *The Emotions and the Will* (1859) gegebene. In diesen Werken ist die strenge Associationspsychologie, wie James Mill sie lehrte, indes verlassen, und die Ähnlichkeitsbeziehung — unter William Hamiltons Einwirkung — als Grundlage aller Vorstellungsassociation, auch der Berührungsassociation, anerkannt. Dieser Ansicht tritt Mill in seinen Anmerkungen zur „Analysis" bei. Die Ähnlichkeitsbeziehung mufste konsequent jetzt auch in der Erkenntnistheorie gröfseren Einflufs erhalten, als Mill ihr in

seiner Logik zugestanden hatte, in welcher er, wie wir sahen, alles Schliefsen auf Berührungsassociation gründete. Freilich erkannte er schon in der Logik (I, 3, 11; 5, 6) das Verhältnis der Ähnlichkeit und der Verschiedenheit als ein besonderes, irreduktibles Verhältnis an; die Rolle, welche diese Verhältnisse bei aller Vorstellungsverbindung und allem Denken spielen, untersuchte er indes nicht näher.

Noch in seinen späteren Schriften will Mill an Humes und James Mills Auffassung des Bewufstseins als einer Reihe von Zuständen festhalten, nur setzt er hinzu: — von wirklichen oder *möglichen* Zuständen. Er findet aber eine Schwierigkeit, die seine Vorgänger nicht aufgehalten hatte. In der Erinnerung und der Erwartung ist die Voraussetzung enthalten, dafs *ich selbst und kein andrer* zu einer andern Zeit einen solchen Bewufstseinszustand gehabt habe oder haben werde, von dem ich jetzt die Vorstellung habe. Im Bewufstsein mufs es also noch mehr geben als die einzelnen, die Reihe bildenden Glieder. Wie kann eine Reihe wissen, dafs sie eine Reihe ist, — dafs sie vergangene Glieder hat und künftige Glieder haben wird? Es legt sich das Vorhandensein eines *Bandes* zwischen den einzelnen Gliedern des Bewufstseins, den einzelnen Empfindungen und Vorstellungen, an den Tag, eines Bandes, das ebenso wirklich ist wie die einzelnen Glieder selbst, und das kein blofses Produkt des Denkens ist. Sollen wir diesem ursprünglichen Vereinenden in unserm Bewufstsein einen Namen beilegen, so müssen wir es unser Ich oder unser Selbst nennen. (Examination. Chap. 12. Die charakteristischsten und entscheidendsten Äufserungen sind erst in den späteren Auflagen hinzugekommen). In den Anmerkungen zur „Analysis" (II. S. 175) äufsert Mill sich folgendermafsen: „Es gibt ein gewisses Band zwischen allen Gliedern der Reihe, welches bewirkt, dafs ich sage, dies sind Empfindungen einer Person, die durchweg dieselbe Person war . . . und dieses Band bildet mir mein Ich." Weiter — setzt Mill hinzu — können wir allenfalls auf dem Wege der psychologischen Analyse noch nicht gelangen. Somit ist die Associationspsychologie definitiv verlassen. Mill öffnete, wie man treffend gesagt hat, eine Fallthür mitten in seiner eignen Philosophie. Dem Hume mufste das „vereinende Prinzip"

konsequent als ein Rätsel erscheinen, weil er von den einzelnen Empfindungen und Vorstellungen als dem einzigen Wirklichen ausging. (Siehe Band I. S. 484 u. f.). Erkennt Mill nun das vereinende Band für ebenso real als die einzelnen Elemente an, so korrigiert er den ganzen Begriff des Bewufstseins, von welchem Hume und nach diesem James Mill ausgingen. Die Gesetze der Association können jetzt nur spezielle Formen „des vereinenden Prinzips" sein, und durch ihre unermüdliche Analyse hat die englische Schule mithin ihr eignes Prinzip korrigiert[99]). Es verwickelt Mill in Widersprüche, dafs er die Ähnlichkeitsbeziehung und das Band als Realitäten nachweist, obschon er seine Logik auf die rein äufsere und zufällige Association aufbaut. Dafs er auf diese Weise zu Ergebnissen gelangt, die über seine eignen ursprünglichen Voraussetzungen hinaus führen, zeugt von der Redlichkeit und Schärfe seines Suchens. —

Es ist noch einer besonderen Anwendung der Associationsgesetze zu erwähnen, welche Mill macht. Er sucht zu zeigen, wie man aus ihnen den Glauben an eine äufsere Welt erklären könne. — Was ich von der Welt weifs, das weifs ich aus meinen Empfindungen. Existiert denn aber wirklich eine Welt in dem Sinne, dafs es etwas von meinen Empfindungen Verschiedenes geben sollte? — Das wirklich Gegebene sind die Empfindungen, die ich in diesem Augenblicke habe. Aufserdem habe ich aber in meiner Erinnerung und Erwartung Vorstellungen von möglichen Empfindungen, Vorstellungen, die durch Wiederholung und Association feste, zusammenhangende Gruppen bilden können werden. Und diese Gruppen stellen sich uns in unserer Vorstellung stets auf dieselbe Weise dar, sie seien nun als Empfindungen gegeben oder auch nicht. Wir erhalten hierdurch die Vorstellung von einem Etwas, das feststeht, ob wir es auffassen oder nicht. Was ist der sogenannte „äufsere" Gegenstand anders als die durch gewisse Regeln bestimmte Möglichkeit, dafs gewisse Empfindungen auf dieselbe Weise, wie ich sie schon gehabt habe, wieder erscheinen? — Meine Annahme, dafs es etwas von meinem Bewufstsein Unabhängiges gibt, wird bekräftigt, wenn ich in Erfahrung bringe, dafs andere sinnliche Wesen eine ähnliche

durch Regeln bestimmte Reihe von Empfindungen haben, wie ich selbst. — Was ich unter „Materie“ verstehe, ist also weiter nichts als eine permanente Möglichkeit von Empfindungen. Die festen und gemeinschaftlichen Vorstellungsassociationen bewegen uns zur Aufstellung des Begriffes der Materie. Und da wir finden, daſs der Kausalbegriff in der Reihe unsrer Empfindungen und Vorstellungen Gültigkeit besitzt, wenden wir ihn unwillkürlich auch auf die ganze Reihe, den ganzen Inbegriff unsrer Empfindungen und Vorstellungen an und betrachten die Materie als deren Ursache. — Der praktische Glaube, die starke Geneigtheit, eine Auſsenwelt anzunehmen, ist Mill kein Beweis. Kraft des Prinzipes der festen Association meint er, eine derartige Annahme sei nicht notwendig. Man brauche nichts andres Existierendes als nur das Bewuſstsein anzunehmen — nur daſs man auſser dem wirklich gegebenen Bewuſstsein auch die *Möglichkeit* neuer Bewuſstseinszustände annehmen müsse. Es ist klar, daſs in dieser „Möglichkeit“ Kants „Ding an sich“ verborgen liegt. Wenn Mill sagt (Examination. 2. ed. S. 189): „Das Nicht-Ich könnte bloſs eine Form sein, in welcher das Bewuſstsein sich selbst die möglichen Modifikationen des Ichs darstellt,“ muſs gefragt werden, ob das Ich selbst diese Möglichkeiten zu verwirklichen imstande ist, so daſs die Änderungen seines Zustandes aus ihm selbst verständlich würden. Wird dies bejaht, so erweist sich das Ich als seine innere Welt aus nichts erschaffend; wird es verneint, so muſs man entweder den Kausalsatz leugnen oder eine Realität auſser dem Ich annehmen. Mill läſst sich auf diese Seite der Sache nicht näher ein und hebt überhaupt zu wenig den Zusammenhang hervor, in welchem das Problem von der Realität einer äuſseren Welt mit dem Kausalprobleme steht.

c. Die Prinzipien der Ethik.

Nirgends erweist Stuart Mills eigentümliche Stellung in der Geschichte des Denkens sich deutlicher als in seiner Ethik. Im Geiste des 18. Jahrhunderts erzogen sucht er sich mit redlichem Willen die Gesichtspunkte der neuen Zeit anzueignen; indem aber die Voraussetzungen der alten Schule entlehnt werden, während das Ziel, das er erreichen will, und die Ge-

sichtspunkte, die er anerkennt, dem Einflusse neuer Motive zu verdanken sind, entsteht an entscheidenden Punkten seines Gedankenganges eine Doppelheit, die er selbst nicht immer bemerkt. Auf dem ethischen Gebiete besteht diese Doppelheit darin, daſs er fortwährend an dem Nützlichkeitsprinzipe festhält, welches er in Benthams Schule hatte anerkennen lernen, es aber dadurch ergänzen will, daſs er es mit der Persönlichkeitsphilosophie, deren Ethik mehr subjektiver Art ist, in Übereinstimmung zu bringen sucht. Daſs diese Aufgabe für die Zukunft der Ethik die wichtigste ist, sah er klar, obgleich es ihm nicht gelang, eine theoretische Lösung derselben zu geben. Die geistige Krisis, die er an einem gewissen Punkte seiner Entwickelung durchmachte, wurde eben durch dieses Problem bedingt. Daſs er in der Praxis, in der Kunst des Lebens, in seiner groſsen und bedeutenden Thätigkeit die Rücksicht auf die innere Entwickelung des persönlichen Lebens in seltenem Maſse mit der Rücksicht auf die äuſsern Wirkungen der einzelnen Handlungen vereinte, das bezeugt seine Biographie. Die Theorie dieser Kunst vermochte er aber nicht zu geben.

Der Grund, weshalb dies ihm nicht gelang, ist gewiſs namentlich in seiner groſsen Pietät vor Bentham und dem Vater zu suchen. Seiner Zeit, während der subjektiv heftig bewegten Periode nach jener Krisis, hatte er sich stark gegen den Benthamschen Utilitarianismus geäuſsert, dem er den Vorwurf machte, er nehme einen rein äuſseren Geschäftsstandpunkt ein. Nun glaubte er über die Reaktion gegen die Anschauung, in welche er während seiner ersten Jugend eingeweiht worden war, hinweggekommen zu sein, und er trat nun als deren Verteidiger auf — ohne darüber im klaren zu sein, wie sehr er selbst die Theorie, deren Sachwalter er sein wollte, geändert hatte. Er verwahrte sich nicht hinlänglich gegen den älteren Utilitarianismus, und an einzelnen Punkten wird seine Theorie auch mehr durch diesen bestimmt, als sie es konsequent sollte. Deshalb ist seine Schrift „Utilitarianism" eines seiner unklarsten Werke geworden.

Einen klaren und natürlichen Maſsstab ethischer Wertschätzung erhalten wir — dessen ist Mill andauernd über-

zeugt — nur, wenn wir bei den Wirkungen der Handlungen stehen bleiben. Fragen wir, *weshalb* eine Handlung gut ist, so wird die Entscheidung zuguterletzt stets darauf beruhen, ob sie an irgend einem Punkte und in irgend einem Umfange ein Lustgefühl erzeugt. Die menschliche Natur ist nun einmal so beschaffen, daſs sie nichts begehrt, was nicht entweder die ganze Glückseligkeit oder ein Teil der Glückseligkeit oder ein Mittel zur Glückseligkeit ist. Jede Handlung wird nach dem Maſse beurteilt — und muſs darnach beurteilt werden —, in welchem sie zu demjenigen führt, was auf diese Weise stets das letzte Objekt menschlichen Begehrens ist. Hierin besteht die Anwendung des Nützlichkeitsprinzipes.

Auf die Frage, *wessen* Glückseligkeit den Maſsstab der Wertschätzung abgeben soll, antwortet Stuart Mill: „Nicht die eigne gröſste Glückseligkeit des Handelnden, sondern die gröſste Gesamtsumme von Glückseligkeit." Und diese Behauptung begründet er nicht wie Bentham in der „Deontologie" dadurch, daſs er auf die Harmonie der wohlverstandenen egoistischen Interessen hinweist, sondern dadurch, daſs er eine psychologische Erklärung der Entstehung des moralischen Gefühls gibt. Das moralische Gefühl bewirke, daſs wir trachten könnten, Glückseligkeit zu erzeugen, selbst wenn diese nicht unsre eigne sei.

Stuart Mill hält nicht das moralische Gefühl für angeboren, sondern betrachtet es als ein höchst zusammengesetztes Produkt. Die wichtigsten Elemente desselben sind die Sympathie, die Furcht, religiöse Gefühle verschiedener Art, Erfahrungen über die Wirkungen der Handlungen, Selbstachtung, der Wunsch nach fremder Achtung. In diesem äuſserst zusammengesetzten Charakter ist die Ursache des mystischen Charakters zu suchen, mit welchem die Vorstellung der moralischen Verpflichtung auftritt. Eine groſse Menge von Gefühlen müssen ausgerottet werden, bevor man etwas thun kann, das dem widerstreitet, was man für das Rechte hält. Die Association jener verschiedenen Elemente ist auſserdem eine so starke, daſs das Gefühl in unauflöslicher Einheit dasteht. Und da die Associationsgesetze Naturgesetze sind, ist das moralische Gefühl, obschon es eine Entstehungsgeschichte hat, ein natür-

liches Gefühl. Es fällt dem Menschen ja natürlich, zu sprechen, Vernunftschlüsse zu ziehen, das Feld zu bestellen und Städte zu erbauen, und doch sind diese Geschicklichkeiten keine angeborenen, sondern erworbene. Sollte ein einzelnes Element des moralischen Gefühls angeboren sein, so wäre dies die Sympathie. Das gröfste Gewicht ist aber darauf zu legen, dafs das gesellige Leben alle Individuen gewöhnt, gemeinschaftliches Interesse zu haben, mit vereinten Kräften zu arbeiten, sich fortwährend gegenseitig zu berücksichtigen. Es bildet sich eine Art Instinkt, der die Individuen zur Solidarität des Fühlens und Handelns führt. Und je mehr das soziale Leben dadurch entwickelt wird, dafs die Schranken zwischen den verschiedenen Klassen verschwinden, um so mehr wächst die Solidarität. Das Gefühl der Einheit kann zu einer Religion werden, wenn es fortwährend durch die Erziehung und durch die Ordnung der Institutionen begünstigt und durch die öffentliche Meinung eingeschärft wird. Mittels des geselligen Lebens findet eine Erziehung des Egoismus statt, so dafs die Rücksicht auf andre, selbst wenn sie anfangs nur ein Mittel war, später selbst zum Zwecke wird. Während Bentham — allenfalls in der Praxis — von dem eignen Interesse als universellem Motiv ausging, war Stuart Mill von der Realität uninteressierter Gefühle überzeugt. So bemerkt er in seinem interessanten Aufsatz über Platon mit Bezug auf die im Dialoge „Gorgias“ enthaltene Lehre, Unrecht leiden sei besser als Unrecht thun: „Der durch den »Gorgias« bezeichnete Fortschritt ist einer der gröfsten je in der moralischen Kultur gemachten, nämlich die Entwickelung einer uninteressierten Erwählung der Pflicht um ihrer selbst willen, so dafs diese Erwählung einen höheren Zustand bezeichnet als denjenigen, in welchem selbstische Neigungen einem fernerliegenden selbstischen Interesse zum Opfer gebracht werden.“ (Diss. and. Disc. III, S. 340.)

Stuart Mill huldigt also einer individuellen Entwickelungslehre, ebenso wie Spinoza, Hartley und James Mill. Das Prinzip der unauflöslichen Association dient ihm — wie seinen Vorgängern — zur Begründung und Erklärung der innern Grundlage der Ethik, während das Nützlichkeitsprinzip zur

Begründung des Urteils über die einzelnen Handlungen dient. An Klarheit und Einfachheit der Darstellung kann er sich indes nicht mit Spinoza und James Mill messen. Es findet sich ein gewisses Schwanken bei ihm rücksichtlich dessen, was ursprünglich und was erworben ist, und zugleich verwickelt er sich in eine seinen Vorgängern unbekannte Schwierigkeit, indem er Qualitätsverschiedenheiten der Gefühle annimmt. Ein Lustgefühl soll nicht nur stärker, andauernder, weniger mit Unlust vermischt, ergiebiger an glückbringenden Wirkungen, einer gröfseren Menge von Menschen gemeinschaftlich als ein andres Lustgefühl sein können; es soll auch qualitativ höherer Art sein können, was sich dadurch erweisen soll, dafs derjenige, der es erfahren hat, es wieder aufsucht, selbst wenn es nur durch Erleiden grofsen Schmerzes zu erreichen ist, und es dem möglichst grofsen Quantum eines andern Lustgefühls vorzieht. Es ist die Frage, ob die hier von Mill statuierte „Qualitätsverschiedenheit" ihre Erklärung nicht gerade dadurch findet, dafs gewisse Lustgefühle von dem moralischen Gefühle, dessen Ursprung Stuart Mill selbst zu erklären gesucht hat, sanktioniert und begünstigt werden. Jedenfalls ist die Frage, ob es qualitative Verschiedenheiten der Gefühle gibt, eine gar zu verwickelte, als dafs sie sich durch den einfachen, von Mill angeführten Beweis lösen liefse. —

Während Stuart Mill durch die starke Betonung der subjektiven Grundlage und durch die Annahme einer Qualitätsverschiedenheit der Gefühle weit von Benthams Standpunkte abgeht, ist er noch ein gar zu eifriger Benthamit, indem er zwischen dem Werte der Handlung und dem Werte der handelnden Persönlichkeit unterscheidet und meint, nur mit ersterem habe die Ethik zu schaffen. Gerade von einem utilitarischen Standpunkte aus mufs diese Distinktion unhaltbar sein. Denn da jedes Motiv die Möglichkeit einer weit gröfseren Anzahl von Handlungen als der einzelnen, im gegebenen Augenblicke beurteilten enthält, mufs die Wertschätzung sich auch auf dieses erstrecken. Selbst wenn die einzelne Handlung keine dem Wohlfahrtsprinzipe widerstreitenden Wirkungen erzeugt, können aus demselben Motive doch Handlungen entspringen, welche verworfen werden müssen, und das Motiv

selbst wird deshalb jedenfalls ethisch bedenklich. Es ist konsequent, daſs die Wertschätzung auf die Quelle zurückgeht. In dem Essay „On liberty“ spielt die genannte Distinktion, wie es sich zeigen wird, ebenfalls eine groſse Rolle.

d. Soziale Ethik.

Unter der ganzen Reihe ethischer und nationalökonomischer Fragen, welche Mill in seinen verschiedenen Schriften und Aufsätzen behandelt hat, seien nur einzelne zur Beleuchtung seines ethischen Standpunktes hier hervorgehoben.

α. Das Individuum und die Gesellschaft. (On liberty. 1859.) — Mill kämpfte für Befreiung und Selbstentwickelung. Er erfuhr aber, daſs die politische Freiheit keine wirkliche, geistige Freiheit und Selbständigkeit herbeiführt. An die Stelle des physischen Zwanges, der nach und nach verdrängt wird, tritt leicht die öffentliche Meinung, die moralische Polizei. Und diese Tyrannei ist gefährlicher als die politische, da sie weniger Auswege offen bleiben läſst, in das tägliche Leben eindringt und die Seele selbst knechtet. Man folgt dem Strome, selbst wenn es nur darauf ankommt, welche Vergnügungen man genieſsen soll, statt dem eignen Triebe und Gutachten zu folgen. Namentlich in England, sagt Mill, ist das Joch der öffentlichen Meinung schwer, während das Joch des Gesetzes leichter ist als in andern Ländern. Es droht hier eine groſse Gefahr: die Herrschaft der Masse, der kollektiven Mittelmäſsigkeit. Die Masse muſs freilich stets von Einzelnen gelenkt werden — ihre Ansichten holt sie aber am liebsten von Menschen her, die nicht gar zu hoch über ihr stehen. Und doch kommt der Impuls zu allem, was edel und klug ist, stets von einzelnen hervorragenden Menschen her. Die wenigen originalen Menschen sind das Salz der Erde! — Mill wünscht jedoch keinen Kultus der groſsen Menschen. Alles, was diese verlangen können, ist völlige Freiheit, die neuen Ideen zu äuſsern. Die Gewalt, andre zu zwingen, würde zunächst die Groſsen selbst verderben. Das Mittel, jener in der Tyrannei der öffentlichen Meinung und in der durch die Herrschaft der Masse bewirkten Senkung des Niveaus liegenden

Gefahr zu entgehen, ist die *Freiheit*, die einzige andauernde, nie versiegende Quelle des Fortschritts, weil sie ebenso viele unabhängige Mittelpunkte der Reformen schafft, als es Persönlichkeiten gibt.

Als allgemeinen Grundsatz fremder Einmischung in die Angelegenheiten des einzelnen Individuums stellt Mill die Ansicht auf, das Individuum dürfe nur dann in der Freiheit seines Handelns beschränkt werden, wenn eine Einmischung notwendig sei, um zu verhüten, dafs sein Betragen andern Menschen Leiden zufüge. Die Sorge für das eigne Wohl des Individuums sei kein genügender Grund einer solchen Einmischung. Der einzige Teil seines Betragens, von dem das Individuum der Gesellschaft Rechenschaft abzulegen habe, sei derjenige, welcher andre Menschen betreffe. — Unter Einmischung versteht Mill teils physischen Zwang, teils den in den Urteilen andrer Menschen liegenden geistigen Zwang. In letzterer Beziehung unterscheidet er zwischen „moralischer Mifsbilligung oder Verdammung“ und „Äufserung des Mifsfallens oder Entziehung der Achtung“. Dies ist nun jedoch ein sehr feiner Unterschied, da ich einem Individuum ja Schmerz zufüge, wenn ich ihm meine Achtung entziehe — sofern er übrigens meiner Achtung Wert beilegt; und thut er dies nicht, so wird meine „Mifsbilligung“ ihm wohl auch keinen Schmerz verursachen. Es ist dies eine ebenso schwierige Distinktion wie diejenige zwischen Handlungen, die nur für uns selbst Wirkungen haben, und Handlungen, die zugleich Wirkungen für andre herbeiführen. Wer seine Persönlichkeit nicht entwickelt, oder wer Mangel an Klugheit und persönlicher Würde zeigt, kann hierdurch andern eine Kraft entziehen, auf welche sie mit Recht Anspruch hatten. Eben wenn man mit Mill behauptet, es handle sich darum, möglichst viele selbständige Ausgangspunkte zu erhalten, ist es unmöglich, ein Gebiet abzugrenzen, das über die Grenzen des Individuums hinaus keine Bedeutung bekäme. Diese Distinktion zwischen dem, was das Individuum, und dem, was andre Menschen betrifft, ist ebensowenig haltbar wie die oben erwähnte Distinktion zwischen dem Werte des Handelnden und dem Werte der Handlung. Und an beiden

Orten glaubte Mill gerade kraft des Nützlichkeitsprinzips zu einer richtigeren Auffassung gelangt zu sein. —

Die Wichtigkeit der möglichst grofsen Freiheit betont Mill sowohl mit Bezug auf Meinungen als auch auf Handlungen. — Wenn eine Ansicht wahr ist, was schadet es denn, dafs sie frei erörtert wird? Sollte sie nur einen Teil der Wahrheit ausmachen, so ist die freie Erörterung allein imstande, zu entscheiden, einen wie grofsen Teil der Wahrheit sie enthält. Und nur dadurch, dafs die Erörterung sie am Leben hält, gewinnt sie Einflufs auf Charaktere und Handlungen. Endlich — wenn eine Ansicht auch nützlich sein könnte, ohne wahr zu sein, müfste der Nutzen doch ebensowohl erörtert werden als die Wahrheit; heutzutage — meint Mill — spielt der Nutzen der Ansichten vielleicht eine gröfsere Rolle als ihre Wahrheit. — Was Handlungen betrifft, so dürfen sie natürlich keine so grofse Freiheit haben, wie die Meinungen. Mill behauptet indes, der Wert der verschiedenen Lebensweisen müsse in der Erfahrung geprüft werden, und dies könne nur geschehen, wenn man den Charakterverschiedenheiten so grofsen Spielraum gestatte, wie es, ohne anderen Menschen Leid zuzufügen, möglich sei. Es ist eine Bedingung der eignen Glückseligkeit des Individuums wie auch eine Bedingung des individuellen und sozialen Fortschritts, dafs seine Handlungsweise durch seinen eignen Charakter und nicht durch Herkommen und Gebrauch bestimmt wird. Starke Triebe und Wünsche sind ein Gut; sie sind der Stoff, aus welchem Helden gebildet werden, und die Menschen handeln schlecht, nicht weil ihre Wünsche stark sind, sondern weil ihr Gewissen schwach ist. —

Selbst wenn die Grenze zwischen dem Individuum und der Gesellschaft nicht so leicht zu ziehen ist, wie Mill glaubt, hat er doch durch seine Untersuchung (welche übrigens den Grundgedanken der Kantschen „Rechtslehre“ wieder aufnimmt) dargethan, dafs die Beweispflicht stets demjenigen obliegt, der eine Beschränkung der Freiheit verlangt, wie er auch eingeschärft hat, dafs jedes moralische Urteil mit Verantwortlichkeit verbunden ist.

β. Die Frauenfrage. (Subjection of women. 1869). —

Die Frage nach dem Rechte der Frau ist für Mill nur eine einzelne Seite der grofsen Befreiungsfrage. Auch hier handelt es sich wesentlich um Kampf gegen Mifsbrauch der Macht, um Entfernung der Ursachen, welche die freie Entfaltung der Persönlichkeit hemmen, um Aufhebung des Rechtes des Stärkeren und Abschaffung aller äufseren Autorität, wo diese nicht zum Schutz und zur Erziehung notwendig ist. Aufserdem gibt ihm die Untersuchung dieser Frage Gelegenheit zur Anwendung seiner Lieblingstheorie von der unauflöslichen Association als Erklärung derjenigen Ansichten, welche die Entwickelung hemmten. Die Vorstellungen, die man von dem Naturell der Frauen habe, beruhten nur auf Gewohnheit und Überlieferung, nicht auf wirklicher Erfahrung. Was wir das „Naturell der Frauen“ nennten, sei nur ein künstliches Erzeugnis. Nur wenn man die Schranken öffne, die bisher den Frauen die Entwickelung und den Gebrauch ihrer Fähigkeiten verwehrt hätten, könne man das wirkliche Naturell der Frauen kennen lernen. Dies ist derselbe Gedankengang wie in der Schrift über die Freiheit: der Zwang mufs fort, damit Erfahrung gewonnen werde. Wir haben hier eine praktische Anwendung der Methode der Differenz. Mill glaubt aber, das Resultat im voraus zu kennen; er behauptet, dafs die geistigen Fähigkeiten der Frauen ebenso grofs sind, wie die der Männer — eine Ansicht, die natürlich nicht notwendig ist, um die Gleichberechtigung zu begründen.

γ. Die Volksvertretungsfrage. (Considerations on representative government. 1861.) — Auch bei der Erörterung dieser Frage verfolgt Mill seinen Hauptgedanken: wie kann die Freiheit nicht allein vor der Despotie einzelner Menschen und ganzer Stände, sondern auch vor der Despotie der Mehrzahl geschützt werden? Er untersucht die Gefahren und die Vorzüge der Demokratie. Eigentlich gibt es jetzt nur zwei Verfassungen, die um die Herrschaft kämpfen: die Demokratie und die Büreaukratie. Die einzig mögliche Lösung ist die, dafs die Demokratie die Büreaukratie in ihre Dienste nimmt und sich nur die Oberaufsicht und die Kontrolle vorbehält. Das Parlament sollte nur die Willensentscheidung im Staate vertreten; zur Ausarbeitung von Gesetzen ist es nicht

geeignet; hierzu sollte man lieber Ausschüsse aus Sachkundigen bilden. Um der Minderzahl bei den Entscheidungen ihr Recht zu sichern, empfiehlt Mill unter anderem die Quotientwahl. Wie offnen Blick er auch für die Übelstände der Demokratie hat, was schon der „Essay on liberty“ zeigt, sieht er doch klar, wie kurzsichtig diejenigen sind, welche nach einer Despotie seufzen, um ihre Reformpläne durchführen zu können: sie vergessen, dafs gerade die Entwickelung des Volkes die wichtigste Bedingung andauernden Fortschrittes ist, und sie sehen nicht, dafs eine gute Despotie in einem einigermafsen zivilisierten Lande noch schädlicher ist als eine schlechte, da sie den Geist und die Kraft des Volkes weit mehr erschlafft.

δ. Die soziale Frage. (Principles of Political Economy. 1848.) — Es wurde Mill während seiner Entwickelung immer mehr klar, dafs die soziale Frage den Vorrang vor der politischen hat. Seine demokratische Überzeugung gab er niemals auf; teils erhielt er aber, wie wir bereits sahen, offnen Blick für die Übelstände der Demokratie, teils bildete sich in ihm ein Zukunftsideal, welches weit über das demokratische Programm hinaus lag. Ohne grofse soziale Änderungen würde die individuelle und die politische Freiheit jedenfalls nicht allen wirklich zu gute kommen können.

Schon in einem Briefe aus dem Jahre 1842 (an Robert Barclay Fox, abgedruckt in Caroline Fox' Tagebüchern. II, S. 272) äufsert Mill sich über die Bedeutung der sozialen Frage: „Ich glaube, seit den Veränderungen, die durch die Katholikenemanzipation und die Parlamentsreform in der Verfassung eintraten, sind einem grofsen Teil der herrschenden Klasse, namentlich jüngeren Männern, allmählich die Augen geöffnet worden, und wie ich glaube erzeugt der Fortschritt des Chartismus das Gefühl, dafs die Regierenden sowohl aus Pflicht als aus Klugheit in weit höherem Mafse, als sie es seit langem gewohnt sind, bestrebt sein müssen, die zeitlichen und geistigen Interessen der Armen zu pflegen.“ Er setzt aber hinzu: „Was dagegen die Mittel zur Heilung oder doch nur zur Linderung grofser sozialer Übel betrifft, ist man ebenso weit vom Hafen, wie früher.“ Zu einer entschiedenen Lösung gelangte Mill auch später nicht. Er gesteht offen, hier gebe es zwei Grund-

gedanken, die er alle beide behaupten müsse, obgleich sie sich in ihren Konsequenzen — wenigstens scheinbar — widerstritten. Dies sind die Idee des Individualismus und die Idee des Sozialismus, von denen Mill erklärt, sie stünden in diametralem Gegensatze. Wie ihre Vereinigung nun möglich sei, ist ihm nach seiner eignen Erklärung unbekannt; das überläſst er der Zukunft. Es war seine Überzeugung, daſs wir bisher noch keines der beiden in seiner möglichst guten Form kennten; wir wüſsten weder, was freie Selbstthätigkeit in ihrer höchsten Stufe und Form auszurichten vermöge, noch welche Möglichkeiten eine durchgeführte soziale Ordnung der äuſseren Lebensverhältnisse für sich habe. An keinem andern Orte erweisen sich Mills groſse Eigenschaften als Denker vielleicht so deutlich als hier. Während er groſse Hoffnung auf die Zukunft setzt, ja sich vielleicht eben auf diese Hoffnung stützt, stellt er sich den verschiedenen von der Erfahrung dargebotenen Möglichkeiten kritisch erörternd gegenüber. Das nur Überlieferte und Angewohnte imponiert ihm nicht; ruhig untersucht er, unter welchen Bedingungen es existiert, und sieht nach, ob diese Bedingungen sich nicht durch andre ersetzen lassen könnten.

Bei seiner Untersuchung der sozialistischen Systeme nahm er einen weit unbefangeneren Standpunkt ein, als die damaligen Nationalökonomen zu thun gewohnt waren. Dies war eine Folge des Geistes seiner Philosophie. Er war es nicht imstande, wie die gewöhnlichen Gegner des Sozialismus, im Erbrechte und im privaten Eigentumsrechte Dogmen zu erblicken, die keiner Begründung benötigt wären. Die Art und Weise, wie der Ertrag der Produktion verteilt werde, sei dermaſsen von der thatsächlichen Gesellschaftsorganisation und von der Gewohnheit und dem Willen der Menschen abhängig, daſs es eine groſse Erschleichung sei, wenn die Nationalökonomen die jetzt herrschende Verteilungsweise als auf ewige Naturnotwendigkeit gegründet betrachteten. Was namentlich den Privatbesitz betreffe, verdanke dieser keinem einzigen der Gründe, aus welchen man jetzt an ihm festhalte, seine Einführung. Ursprünglich habe die Gesellschaft um des Friedens willen dem Einzelnen den Besitz dessen gesichert, was er

nun einmal in seine Gewalt gebracht habe. Ob diese Anordnung in Zukunft beizubehalten sei oder durch eine Anordnung wie die von sozialistischen Systemen geplante abgelöst werden müsse, das sei jetzt eine offne Frage, und zwar eine Frage, welche allen Klassen in den zivilisierten Ländern Stoff zur Diskussion abgebe. Mill findet das Eigentümliche unsrer Zeiten gerade darin, daſs alle Prinzipien auseinandergesetzt werden, und daſs auch diejenigen, welche am meisten unter den bestehenden Institutionen leiden, an der Erörterung ihres Wertes und ihrer Berechtigung teilnehmen. Dies ist jetzt zum erstenmal in der Geschichte der Fall. Was wird das Resultat werden? Mill antwortet (Principles of Polit. Economy. II, 1, 3): „Dürfte ich eine Vermutung wagen, so wird die Entscheidung wahrscheinlich besonders von der Rücksicht allein abhangen, welches der beiden Systeme neben dem höchsten Grade menschlicher Freiheit und Selbstthätigkeit bestehen kann. Nachdem die Mittel zum Lebensunterhalt gesichert sind, ist der Freiheitsdrang das stärkste aller persönlichen Bedürfnisse der Menschen, und statt an Stärke abzunehmen wächst es, je mehr sich die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten entwickeln .... Eine Erziehung, die den Menschen vorschriebe, oder soziale Institutionen, die ihnen beföhlen, die Gewalt über ihre eignen Handlungen aufzugeben, um Bequemlichkeit und Überfluſs, in wie hohem Maſse es auch sein möchte, zu gewinnen, oder um der Gleichheit willen auf die Freiheit zu verzichten, würden sie einer der erhabensten Charaktereigenschaften der menschlichen Natur berauben." Mill meint nun allerdings, man übertreibe oft diesen Einwurf gegen den Sozialismus, und er behauptet, der Zwang, den dieses System herbeiführen würde, müſste im Vergleich mit dem Zwange, unter welchem die groſse Arbeiterklasse jetzt lebe, Freiheit genannt werden. Er sieht aber keinen Grund, das System des Privateigentums aufzugeben, wenn nur die Gesetze ebenso viel thun wollten, um dessen Miſslichkeiten entgegenzuarbeiten, als sie jetzt thun, um diese zu erhöhen. Die jetzige Ordnung begünstige die Entwickelung der Eigenliebe mehr, als an und für sich notwendig, selbst wenn man das System des Privateigentums beibehalte. Die Sozialisten

hätten unrecht, wenn sie der Konkurrenz die Schuld an allen sozialen Übeln beilegten. Sie vergäſsen, daſs wo keine Konkurrenz sei, Monopole entstünden und somit Besteuerung des Fleiſsigen zu gunsten des Faulen. Die Konkurrenz unter den Arbeitern selbst drücke allerdings den Arbeitslohn; alle andre Konkurrenz sei aber zum Besten der Arbeiter, da sie die Lebensbedürfnisse wohlfeiler mache. Nicht die Konkurrenz, sondern die Unterwerfung der Arbeit unter das Kapital sei die Ursache der Übelstände. (IV, 7, 7.)

Nach Mill kommt es wesentlich darauf an, durch kräftiges Eingreifen von seiten des Staates das ganze Niveau der Arbeiterklasse, ihre Forderungen an das Leben und an sich selbst zu erhöhen. Es handle sich darum, auf friedlichem Wege solche Fortschritte zu erzielen, wie der französische Arbeiterstand sie durch die französische Revolution erreicht habe. Durch ein verbessertes Unterrichtswesen, durch Ausparzellierung des Erdbodens und durch eine in groſsem Stile durchgeführte Auswanderung werde der Arbeiterstand eine derartige soziale Stellung erreichen können und derartige ideelle und materielle Bedürfnisse erhalten haben, daſs er, um nicht das Niveau zu senken und den Arbeitslohn zu verkürzen, die notwendige Selbstbeherrschung zeigen und unbesonnene Vermehrung der Bevölkerung vermeiden werde, selbst wenn diese Wirkung erst in einer späteren, unter den günstigeren Verhältnissen erwachsenen Generation auftreten sollte. (II, 11, 2.) Mill erwartete aber ebenfalls viel von den freien Associationen (den Gewerkvereinen und namentlich den Produktivgenossenschaften) und beobachtete ihre Entwickelung in Frankreich und England mit groſsem Interesse. Ihre hauptsächliche Bedeutung erblickte er darin, daſs sie die Tugenden der Unabhängigkeit: die Gerechtigkeit und die Selbstbeherrschung begünstigten. In dergleichen kleineren Kreisen könnten zugleich Experimente in sozialistischer Richtung angestellt werden, die für die fortgesetzte Untersuchung der sozialen Frage von Bedeutung werden könnten.

e. Das religiöse Problem.

In den von Mill selbst herausgegebenen Werken läfst er sich nur beiläufig auf religiöse Fragen ein, am ausführlichsten in der Schrift über Hamiltons Philosophie. Er bestreitet hier zwei Ansichten. Die eine (die auch Hamilton von seinem Standpunkt aus bekämpft hatte) war die von Schelling und Hegel zur Geltung gebrachte, es lasse sich auf dem Wege des reinen Denkens ein wissenschaftlicher Gottesbegriff, der Begriff eines absoluten und unendlichen Wesens aufstellen, welches der Urheber und der Zweck aller Dinge sei. Mill behauptet, dafs wir auch in der religiösen Frage von der Erfahrung ausgehen müssen, und dafs es die Betrachtung der Natur sein mufs, die uns zur Annahme eines Gottes führt. Er scheint der Meinung zu sein, dafs auch die Begründung einer solchen Annahme möglich sei, und dem gemäfs behauptet er (in seiner Schrift über Comte und den Positivismus), dafs selbst wenn man das Gesetz der drei Stadien in Comtischer Form annehme, in dem positiven Stadium doch noch *offne Fragen* zurückbleiben würden, und dafs man sehr wohl an theologischen Ansichten festhalten könne, wenn sie nur so formuliert würden, dafs sie dem empirisch Gelernten nicht widerstritten. Die andre von Mill bestrittene Ansicht ist die, welcher Hamilton und namentlich Mansel huldigten, dafs selbst wenn die wissenschaftliche Untersuchung des Begriffes der Gottheit als des absoluten und unendlichen, allmächtigen und allgütigen Wesens zu Selbstwidersprüchen und zu Konsequenzen, die dem widerstritten, was das menschliche Gewissen behaupten müsse, führte, wir doch an ein solches Wesen glauben müfsten, da weder unsre Logik noch unsre Ethik auf die Gottheit zur Anwendung kommen könne. Gegen diese Lehre äufsert Mill sich mit grofser Entrüstung. „Wenn man mir," sagt er (Examination. 2. ed. S. 103), „statt der frohen Botschaft, dafs es ein Wesen gibt, in welchem alle Vorzüge, welche der höchste menschliche Gedanke zu begreifen vermag, in einem uns unbegreiflichen Grade existieren, verkündet, die Welt werde von einem Wesen gelenkt, dessen Eigenschaften unendlich sind, ohne dafs wir wissen, welche diese Eigenschaften sind, ebensowenig wie wir

zu verstehen vermögen, welche Prinzipien dieses Wesen in seinem Walten beobachtet, nur dafs „die höchste menschliche Moralität, die wir uns zu denken imstande sind" sie nicht genehmigt, — überzeuge mich davon, und ich werde mein Geschick ertragen, so gut ich es kann. Wenn man mir aber erzählt, dafs ich dies glauben und zugleich diesem Wesen Namen geben soll, welche die höchste menschliche Moralität ausdrücken, so sage ich mit reinen Worten, dafs ich das nicht will. Welche Gewalt ein solches Wesen auch über mich haben mag, eins gibt es, das es nicht vermag: es wird mich nicht zu seiner Anbetung zwingen können. Ich werde kein Wesen gut nennen, das nicht so ist, wie ich es meine, wenn ich dieses Wort auf meine Mitgeschöpfe anwende; und wenn ein solches Wesen mich in die Hölle verdammen kann, — wohlan, so gehe ich zur Hölle."

Aus dieser kräftigen Äufserung, die grofse Aufmerksamkeit und hohes Ärgernis erregte, und von politischen Gegnern wider Mill benutzt wurde, ist zu ersehen, was Mill der Kern des religiösen Problems war, nämlich die moralische Unmöglichkeit, einen höheren Mafsstab moralischer Wertschätzung als den menschlichen anzuerkennen. Schon Bentham hatte (in der Deontology. Part. I. Chap. 8) sich scharf dagegen ausgesprochen, eine Eigenschaft an Gott Liebe zu nennen, die an dem Menschen das Entgegengesetzte von Liebe sein würde: dies heifse einen Dolchstofs einen Kufs nennen! Und wie Stuart Mill in seiner Selbstbiographie erzählt, war es die Unmöglichkeit, das Böse der Welt mit dem Glauben an einen allmächtigen und allgütigen Schöpfer zu vereinen, die James Mill bewog, alle religiösen Annahmen zurückzuweisen, und eine gewisse Sympathie für den manichäischen Glauben an ein gutes und ein böses Prinzip, welche um die Herrschaft der Welt miteinander kämpfen, in ihm erregte. Stuart Mill für seine Person äufsert sich nirgends entschieden in einer der Schriften, die vor seinem Tode erschienen. Sicherlich geschah es nicht aus Furcht vor den Menschen, dafs er es unterliefs, seine Ansichten auszusprechen. Was er äufserte, genügte, um ihn als einen Mann zu stempeln, dessen Anschauungen im höchsten Mafse von den gewöhnlichen religiösen Vorstellungen abwichen. Man benutzte

denn auch seine Äufserungen als Agitationsmittel gegen ihn, und ein kirchliches Organ erklärte, als er gestorben war: „Sein Tod ist für niemand ein Verlust, denn er war ein grober Ungläubiger, wie nett er auch auftrat, und eine sehr gefährliche Person. Je eher die »Lichter des Denkens«, welche dieselben Ansichten haben wie er, eben dahin gehen, wohin er gegangen ist, um so besser wird es sowohl für die Kirche als den Staat sein.“ Welche Ansichten Mill hatte, würde selbst das kirchliche Organ, das über Mills Schicksal nach dem Tode gewifs nicht im Zweifel war, wohl schwerlich haben sagen können. Die Erklärung ist darin zu suchen, dafs er selbst seine Ideen inbetreff des religiösen Problems nicht als völlig entwickelt betrachtete; ihm war die Frage thatsächlich eine offne, und er wollte sich darüber nicht vor der Welt aussprechen, bevor er seine eignen Ansprüche an Klarheit und Gründlichkeit befriedigt hätte. Nicht einmal seine Freunde wufsten mehr von seinem religiösen Standpunkte, als was oben dargestellt wurde, bis einige Zeit nach seinem Tode seine *Essays on Religion* erschienen. Von den drei in dieser Schrift enthaltenen Aufsätzen waren die zwei (über die Nützlichkeit der Religion und über den Theismus) unvollendet; nur den dritten (über die Natur) hielt er selbst für der Veröffentlichung würdig. — Ein mitwirkender Grund seiner Zurückhaltung war vielleicht doch auch der, dafs er nicht wünschte, mehrere Probleme miteinander zu vermischen, sondern jedes derselben für sich untersuchte. Er fühlte kein Bedürfnis, seine Geschosse nach allen Richtungen zugleich abzufeuern. Das Geheimnis des grofsen Einflusses, den er trotz seines radikalen Standpunktes auf seine Zeit ausübte, lag zum Teil darin, dafs er jedesmal nur einen einzigen Punkt vornahm. Wie er selbst an einen Freund äufserte: „Ich schone kein Vorurteil, greife aber jedesmal nur eines an.“

Der Grundgedanke seines Aufsatzes *Nature* ist der, dafs man die Natur, wie sie ohne menschliches Eingreifen ist, dem Menschen nicht als Vorbild aufstellen kann, ebensowenig wie man aus ihr auf einen allweisen, allmächtigen und allgütigen Urheber schliefsen kann. Die Natur kann uns durch ihre

Macht und Gewaltigkeit imponieren; ihr Treiben trägt aber das Gepräge des Terrorismus und der Ungerechtigkeit; sie gibt denen, die besitzen, und ist unbarmherzig gegen diejenigen, die nicht besitzen. Die einzige Möglichkeit, den Glauben an einen Gott mit der Erfahrung von der wirklichen Welt zu vereinen, besteht in der Annahme, dafs die Gottheit zwar gut, aber nicht allmächtig ist. Die Allmacht mufs der Güte geopfert werden. Im Aufsatze *Theism* wird dies näher ausgeführt. Der Urheber der Weltanordnung ist gezwungen gewesen, sich nach Bedingungen zu richten, die von seinem Willen unabhängig waren. Die Materie und die Kraft der Welt sind nicht erschaffen; ihre Eigenschaften und Gesetze sind von dem Willen des Weltorganisators unabhängig. Kein Wunder denn, dafs es so viele Unvollkommenheiten gibt! Alles, was die in der Natur bemerkbare Tendenz, Zweckmäfsiges und Gutes zu erzeugen, zu hemmen sucht, ist den materiellen Hindernissen in Anschlag zu bringen, mit denen die Gottheit zu kämpfen hat. Die Stimmung, die der Religion der Zukunft eigentümlich sein wird, ist das begeisternde Gefühl, Mitarbeiter der Gottheit zu sein, ein Gefühl, das sich nicht ohne innern Widerspruch mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott vereinen läfst. Was der Wille der Gottheit ist, läfst sich nur dadurch entdecken, dafs man in der Natur alles beachtet, was auf allgemeine Wohlfahrt und auf höhere Entwickelung des Lebens abzielt. In diesem Kampfe zwischen den guten und den bösen Kräften der Welt kann sogar die geringste Beisteuer von Bedeutung werden. Etwas, wenn auch noch so wenig, zum Siege des Guten beitragen, das ist ein Gedanke so lebhaft und so kräftigend, wie es keinen andern gibt, der einen Menschen beseelen könnte. Dieser Gedanke wird ein Hauptgedanke der künftigen Religion werden! — Schon in einem Briefe aus dem Jahre 1841 (an Robert Barclay Fox, siehe Caroline Fox' Tagebücher II, S. 206) erwähnt Mill dieses Gedankens, indem er auf die Saint-Simonistische Lehre von einer Fortsetzung des Schöpfungswerkes verweist.

Es gibt einen Punkt in Mills Polemik gegen Hamilton, der erst dann recht verständlich wird, wenn man weifs, dafs er sich die Gottheit als ein begrenztes Wesen denkt. Er kann

nämlich nicht verstehen, wie Hamilton theoretisch so viele Schwierigkeiten im Gottesbegriffe findet, namentlich nicht, wie das Gesetz der Relativität uns verwehren kann, an diesem Begriff im Denken festzuhalten. Gott wird in Beziehung zur Welt gedacht — welcher Widerspruch liegt denn hierin? fragt Mill. Sicherlich setzt er hierbei seinen eignen Begriff eines begrenzten Gottes voraus; denn der Widerspruch ist natürlich nur so lange vorhanden, als die Gottheit als absolutes und unendliches Wesen gedacht werden soll — und dennoch in Beziehung zu einem Etwas, das nicht sie selbst ist, und wodurch sie also bestimmt und begrenzt — mithin relativ — wird! — Ethische, nicht logische Gründe führten Mill zu seinem religionsphilosophischen Standpunkte, welcher an denjenigen erinnert, den Voltaire und Rousseau einnahmen (Band I. S. 517. 557).

Wenn Mill von der Tendenz zur Zweckmäfsigkeit und zu einem erhöhten Leben, das sich neben ganz entgegengesetzten Tendenzen in der Welt spüren läfst, auf die Annahme einer Gottheit schliefst, so wird dieser Satz erschüttert, falls eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der Zweckmäfsigkeit und der Lebensentwickelung möglich wird. Wie Mill selbst das Schöpfungsdogma von sich weist, weil jede Erscheinung durch eine andre Erscheinung erklärt werden müsse, so könnten vielleicht auch die Zweckmäfsigkeit und die Lebensentwickelung ihre bestimmten Ursachen in der Natur haben. Eben diese sucht die Entwickelungshypothese nachzuweisen, und Mill äufsert denn auch, wenn die Entwickelungshypothese angenommen würde, könnte sie zwar nicht die Annahme eines göttlichen Eingreifens zur Unmöglichkeit machen, wohl aber in hohem Grade den Beweis einer solchen Annahme abschwächen. „Überlassen wir diese merkwürdige Hypothese dem Schicksal, das die Fortschritte der Wissenschaft ihr vorbehalten.“

Selbst wenn die Religion sich nicht sollte beweisen lassen, wird sie — nach Mills Auffassung — nicht wegfallen, solange sie dem Menschen von Nutzen ist. In einem speziellen Aufsatze *The Utility of Religion* untersucht er die Nützlichkeit der Religion. Die Religion hat es mit der Poesie gemein,

dafs sie ihren Ursprung in dem Bedürfnisse grofsartigerer und schönerer Bilder findet, als solche, die das prosaische Leben mit sich bringt. Das menschliche Leben wird trotz allen Fortschrittes so jämmerlich und eng bleiben, dafs der Mensch fortwährend gröfserer Weite und Höhe seines Schicksals bedürftig sein wird. Die Einbildungskraft mufs von der Begrenzung befreit werden, welche die positive Erfahrung ihr gibt. Selbst wenn die Religion sich von der Poesie dadurch unterscheidet, dafs sie der realen Bedeutung der Ideale so grofses Gewicht beilegt, ist es doch das Wesentliche aller Religion, das Gefühl und Trachten mit Kraft und Ernst auf ein ideales Objekt gerichtet werden. Diese Bedingung erfüllt Comtes Religion der Humanität besser als irgend eine derjenigen Religionen, welche dem Glauben an Gott als den Urheber der Welt huldigen. Das Gefühl der Einheit mit der Menschheit, der tiefen Sympathie für deren Wohlfahrt und Fortschritt ist ein uninteressiertes Gefühl, das nichts in logischer oder ethischer Beziehung Bedenkliches enthält. Nur eine einzige Form des übernatürlichen Glaubens gibt es, die weder unlogisch noch unmoralisch ist, die oben beschriebene nämlich, welche die Natur als das Produkt eines Kampfes zwischen einem guten und weisen Wesen einerseits und anderseits entweder der Materie (wie Platon meinte) oder einem bösen Prinzipe (wie die Manichäer glaubten) betrachtet. Wer diesem Glauben huldigt, kann sicher sein, dafs das Böse der Welt kein Werk des von ihm angebeteten Wesens ist. Sollte dieser Glaube sich auch nicht beweisen lassen, sollte er eine Hoffnung vielmehr als ein Glaube sein, so erheischt die wahre Lebensweisheit dennoch, dafs man aus allen Kräften an ihm festhält. Er bewirkt, dafs man das Leben heiter und fröhlich nimmt, ohne Vernunft und Kritik auszuschliefsen. Wenn man den Blick einseitig und unnötigerweise auf das Düstre, Beengte und Unglückliche des Lebens richtet, hemmt man nur seine Handlungskraft. Die Hoffnung, dafs es jenseits der unsrer Erfahrung gesetzten Grenze gute Mächte und ein unsterbliches Leben gibt, hat ihre wesentliche Bedeutung, indem sie der Skala der Gefühle gröfsere Ausdehnung gibt. Der Glaube an die Unsterblichkeit hatte nach Mill besonders auf die sym-

pathischen Gefühle Einfluſs; zuweilen fand er die ganze Bedeutung der Religion in diesem Punkte konzentriert, wie in der Äuſserung an einen Freund, dem einer der Seinigen gestorben war: „Meiner Ansicht nach besteht der einzige dauerhafte Wert der Religion darin, daſs sie das Gefühl der völligen Trennung lindert, welches bei einer groſsen Trauer so fürchterlich ist.“ In seiner religionsphilosophischen Schrift verweilt er aber zugleich namentlich bei der Bedeutung, welche das Christentum dadurch gehabt habe und noch habe, daſs es dem Menschengeschlecht ein erhabenes Muster gebe; das Christentum habe weit mehr durch sein Christusbild als durch seine Gottesidee gewirkt. Und der Einfluſs dieses Musters werde nicht wegfallen, weil man es auf rein historische, menschliche Weise auffasse. —

Mills Religion hat es mit derjenigen Kants gemein, daſs sie vielmehr eine Hoffnung als ein Glaube ist. Darüber ist er ganz im reinen, daſs die entscheidende Frage folgende wird: „Ist es unvernünftig, sich durch die Einbildungskraft zu einer Hoffnung bestimmen zu lassen, für deren Verwirklichung man vielleicht nie wird einen wahrscheinlichen Grund angeben können? Soll man diese Hoffnung als eine Abweichung von dem Vernunftprinzipe bekämpfen, welches uns gebietet, unsre Gefühle sowohl als unsre Neigungen nach strengen Beweisen zu regulieren?“ Mill meint, daſs dieser Punkt langen Streit unter den Denkern verursachen werde, und daſs jeder derselben ihn seinem besonderen Temperamente gemäſs entscheide. Zugleich meint er aber, die Frage selbst sei noch nicht so ernstlich untersucht worden, wie ihre groſse Bedeutung es erheische.

Mills eigne Lösung läſst eine Seite des Problems unberücksichtigt. Wenn das gute Prinzip mit dem materiellen Chaos kämpft, so muſs es doch eine Weltordnung geben, welche alle beide umfaſst und den Kampf ermöglicht. Kampf ist Wechselwirkung, und Wechselwirkung setzt eine Ordnung der Dinge voraus, die es möglich macht, daſs die verschiedenen wirkenden Kräfte aufeinander stoſsen können. Mithin erhebt sich hinter Mills Lösung das alte Problem. Mills religionsphilosophische Kritiker in England[100]), die meistens mit

Hegelschen Waffen operieren, hoben besonders diesen Punkt hervor, während sie den ethischen Stachel des Problems nicht so stark fühlten wie Mill. — In psychologischer Beziehung hat Mill einen Faktor übergangen, der in der Religion eine grofse Rolle spielt, nämlich das Bedürfnis des absoluten Aufgehens und Ruhens in einem Wesen, das nicht selbst am Kampfe des Lebens teilnimmt. Dieses Bedürfnis steht in den Religionen auf sonderbare Weise mit dem Bedürfnisse in Widerspruch, an der Gottheit ein lebendiges und kämpfendes Vorbild zu haben. Das religiöse Problem wird zugespitzt, wenn beide geistige Bedürfnisse zu gleicher Zeit Befriedigung verlangen.

Mills Gröfse liegt indes nicht in seinen Resultaten. Ihm gelang es ebensowenig, den reinen Empirismus zu begründen und durchzuführen, wie es Platon gelang, seinen reinen Idealismus durchzuführen. Diese Zusammenstellung liegt um so näher, da Mill sein ganzes Leben hindurch ein grofser Bewunderer des Platon war. Auf ihn selbst läfst sich anwenden, was er über Platon äufsert: „Ich habe immer gefühlt, dafs der Name „Platoniker“ mit weit gröfserem Rechte denjenigen gebührt, die in Platons Untersuchungsmethode unterrichtet wurden und sich bestrebten, sie zu verwerten, als denjenigen, die sich nur gewisse seiner dogmatischen Sätze angeeignet haben.“ Mills Bedeutung in der Geschichte der Philosophie besteht aber eben in seiner Untersuchungsmethode, in der Art und Weise, wie er Erfahrung und kritisches Denken auf einer ganzen Reihe theoretischer und praktischer Gebiete in Thätigkeit brachte. Er hat einen philosophischen Geist ins Leben gerufen, der von gröfserer Bedeutung ist als irgend ein einzelnes seiner Resultate. — Und hiermit verlassen wir diesen zu gleicher Zeit abgeschlossenen und dennoch fortwährend strebenden, logisch klaren und durch das Gefühl leicht erregbaren Denker, der in seiner Entwickelung die Probleme seiner Zeit abspiegelt und zugleich gewichtige Beiträge zu deren Behandlung gibt.

C. Die Entwickelungsphilosophie.

Der allgemeine Grundgedanke, auf welchen die positivistische Philosophie aufbaut, ist der, dafs unsre Anschauungen sich auf Wahrnehmungen stützen müssen. Bei der Erklärung der empirisch dargebotenen Erscheinungen sollten wir deshalb von Ursachen ausgehen, welche sich selbst in der Erfahrung nachweisen liefsen. Der Positivismus ist eigentlich nur eine Durchführung der von Kepler und Newton aufgestellten Forderung, „wahre Ursachen" zu finden. Wie Auguste Comte nachwies, beruht der Unterschied zwischen den verschiedenen Hauptformen der Philosophie darauf, welche Ursachen man annimmt. Aber selbst wenn man diesem Prinzipe huldigt, finden bedeutende Gegensätze Raum genug. Comte und Mill endeten damit, dafs sie das Kausalverhältnis als ein Verhältnis zwischen zwei verschiedenen, sich uns als thatsächlich verknüpft erweisenden Erscheinungen auffafsten. Auf diejenige Seite des Kausalverhältnisses, welche uns zeigt, dafs je mehr es vertieft und durchschaut wird, der kontinuierliche Zusammenhang der Erscheinungen um so deutlicher wird, legten sie kein Gewicht. Deswegen erblickten sie auch nicht die enge Verbindung des Kausalbegriffes mit dem Entwickelungsbegriffe. Auf dem sozialen Gebiete wird letzterer Begriff allerdings mit Nachdruck hervorgehoben; für die ganze Naturauffassung wird er jedoch nicht entscheidend. Sie legten den Verschiedenheiten, welche die Erfahrung darbietet, gar zu grofses Gewicht bei, und sahen nicht, dafs alle Erkenntnis darauf abzielt, dieselben möglichst zu reduzieren. Sie machten Halt vor dem Problem von der Entstehung neuer Formen. Nach ihrer Ansicht findet im Individuum eine Entwickelung statt und mittels des Einflusses von Überlieferungen und Institutionen ebenfalls im Geschlechte. Dafs der Entwickelungsbegriff aber ein leitender Gedanke der ganzen Weltauffassung werden konnte, das sahen sie nicht, und die Grenzen ihres Denkens wurden zum grofsen Teil hierdurch bestimmt.

Die Veränderung der Naturauffassung, die durch Charles Darwins Entdeckungen und Hypothesen bewirkt wurde, ist

mit den Veränderungen zu vergleichen, welche wir Kopernikus und Bruno, Galilei und Newton verdanken. Der Kopernikanismus erweiterte und verunendlichte die Welt. Die Erde und das menschliche Leben erschienen nun nicht mehr als die Mittelpunkte, um die sich alles dreht. Newton wies nach, daſs sich in der ganzen groſsen Welt eine feste Gesetzmäſsigkeit geltend macht, indem die fernen Himmelskörper denselben Gesetzen unterworfen sind, die hier auf Erden gelten. Darwins Naturauffassung bezeichnet eine ähnliche Erweiterung des Blickes, was das organische Leben betrifft. Auf dem Gebiete der lebenden Wesen war bisher kein groſser Zusammenhang, kein allgemeines Gesetz der Entstehung und der Entwickelung nachgewiesen. Caspar Friedrich Wolff und Karl Ernst von Baer hatten den Beweis geliefert, daſs der einzelne Organismus sich durch eine ganze Reihe von Stadien hindurch aus einer Anlage entwickelt, die keine Ähnlichkeit mit dem völlig entwickelten Individuum darbietet. Spinoza, Hartley und James Mill hatten nachgewiesen, daſs im einzelnen Individuum eine psychologische Entwickelung vorgehen kann, durch welche sich den Gesetzen der Association gemäſs geistige Formen bilden, die der ursprünglichen Grundlage ebensowenig ähneln, wie die Formen des ausgewachsenen Organismus denen der Anlage. Und die historische Schule, die von Montesquieu gegründet war und nach der Revolution namentlich in Frankreich und Deutschland zur Blüte gedieh, hatte den Begriff der Entwickelung rücksichtlich der Entstehung der sozialen und der politischen Formen verfochten. In der Philosophie der Romantik war der Entwickelungsbegriff ebenfalls vorherrschend. Man behauptete den innigen Zusammenhang des einzelnen Dinges mit dem Ganzen, und man faſste die Existenz als eine Reihe von Stufen auf, deren jede den Inhalt der Welt unter immer höheren Formen hervortreten lieſs. Die Anwendung, die man hier vom Entwickelungsbegriffe machte, war jedoch eine rein ideale. Man faſste die Entwickelung nicht als einen Prozeſs auf, mittels dessen eine phänomenale Form aus einer andern entstünde; die Kontinuität dachte man sich in dem idealen Kerne der Existenz, nicht aber unter den einzelnen Erscheinungen. Und

man fragte nicht nach den wirkenden Ursachen, die von der einen Stufe zur andern führen könnten. Ein bedeutendes Beispiel, wie neue Formen und Zustände sich fortwährend gültigen Gesetzen gemäfs bilden können, war dagegen gegeben mit Kants und Laplaces Hypothese der Entwickelung des Sonnensystems aus einem Urnebel mittels des Einflusses bestimmter physischer und chemischer Verhältnisse, und mit Lyells Theorie von der Entstehung des jetzigen Zustandes der Erdoberfläche durch unablässige Einwirkung der nämlichen physischen und chemischen Ursachen, die noch heutzutage thätig sind. Darwins Lehre erklärt die Entstehung der organischen Arten dadurch, dafs der fortwährende Kampf für die Erhaltung des Lebens während der verschiedenen fördernden oder hemmenden Einwirkungen äufserer Verhältnisse oder andrer Lebewesen Schritt für Schritt eingreifende Änderungen des Körperbaues und der Lebensweise herbeigeführt hat. Darwin hat die Naturauffassung erweitert und uns einen unabsehbaren Entwickelungslauf entdecken lassen, aus welchem die jetzigen Gattungen hervorgegangen sind. Und anderseits hat er unsern Blick für die kleinen Dinge geschärft, indem er uns gelehrt hat, in den häufig unansehnlichen Ursachen, die rings um uns thätig sind, diejenigen Kräfte zu erblicken, durch deren stille, aber ununterbrochene Thätigkeit die lebenden Geschlechter die Formen erlangt haben, unter welchen sie uns jetzt erscheinen.

Das Neue der Darwinschen Lehre war nicht der allgemeine Gedanke, dafs organische Arten und Formen aus natürlichen Ursachen entstanden seien. Dieser Gedanke war schon vor ihm unter vielen Gestalten aufgetaucht. Darwins Bedeutung ist dadurch begründet, dafs er diese Ansicht durch den Nachweis bestimmter, in der Richtung solcher Neubildung wirkender Ursachen unterstützt hat. Der Entwickelungsbegriff selbst hängt, wie bereits angedeutet, mit dem Kausalbegriff und dem Kontinuitätsbegriff so eng zusammen, dafs er als leitende Idee auftreten konnte, bevor Darwin ihm durch seine Untersuchungen die gewaltige empirische Erhärtung gab. So war Herbert Spencer schon mehrere Jahre vor dem Erscheinen des epochemachenden Darwinschen Werkes der Entwickelungshypothese beigetreten, und besonders hatte er

(in der ersten Auflage seiner Psychologie) nachgewiesen, welche Bedeutung diese Hypothese wegen der Möglichkeit hat, Eigenschaften und Fähigkeiten, die sich durch die Erfahrung des einzelnen Individuums nicht erklären liefsen, aus der Erfahrung des ganzen Geschlechtes zu erklären. Dies war eine Erweiterung der Erfahrungsphilosophie, die es ermöglichte, Ansichten, welche bisher nur von der spekulativen und der kritischen Philosophie zur Geltung gebracht waren, gröfseres Recht angedeihen zu lassen als früher. In einer ausführlichen, systematischen Darstellung suchte Spencer später den Nachweis zu führen, dafs der Entwickelungsbegriff ein Hauptbegriff sei, zu welchem unsre Erfahrung und unser Denken uns von allen Seiten zurückführe.

1. Charles Darwin.

a. Biographie und Entwickelungslauf.

Die Berechtigung der Geschichte der Philosophie, sich diesen grofsen Naturforscher anzueignen, liegt — auf ähnliche Weise, wie dies mit Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton der Fall ist — vor allen Dingen darin, dafs seine Methode und seine Resultate weit über sein spezielles Fach hinaus von Bedeutung sind und einen Wendepunkt der wissenschaftlichen Forschung und überhaupt der Naturauffassung bezeichnen. Schon ganz kurze Zeit, nachdem die Idee seiner Hypothese in ihm entstanden war (1837), zwanzig Jahre vor dem Erscheinen seines berühmten Werkes, schrieb er in sein Notizenbuch: „Meine Theorie wird zu einer ganzen Philosophie führen.“ Aber nicht nur wegen seiner Konsequenzen, nicht nur durch die Erhebung der Frage, auf welche Weise die neue Theorie in die ganze Weltanschauung eingreife, hat Darwin für die Philosophie Bedeutung. Er hat psychologische und ethische Fragen behandelt und sich über die Grenzen der Erkenntnis geäufsert. Und so, wie wir ihn aus seiner Selbstbiographie und aus seinen Briefen kennen, erscheint er uns als eine eigentümliche, sokratische Gestalt in der Forschung unsrer

Zeiten, ehrwürdig wegen seiner Energie, seiner Wahrheitsliebe und seines Humanitätsgefühls.

Charles Darwin wurde den 12. Februar 1809 in Shrewsbury geboren. Nachdem er in Edinburg medizinische und darauf in Cambridge theologische Studien versucht hatte, ohne Neigung für sie gewinnen zu können, bewog sein frühzeitig angeregtes Interesse für die Naturwissenschaft ihn, an der vom „Beagle“ unternommenen Weltumsegelung teilzunehmen (1831—36). Die während dieser Reise angestellten Beobachtungen bilden die erste Grundlage seiner Theorie. Er hatte das heutige Tierleben Südamerikas mit den ausgestorbenen Arten verglichen, und die Ähnlichkeit des Körperbaus neben den Verschiedenheiten, namentlich der Gröfse, hatte sein Erstaunen erregt. Er hatte die Tierwelt des nördlichen Südamerika mit derjenigen des südlichen verglichen und auch hier Ähnlichkeit und Verschiedenheit auf eigentümliche Weise vereint gefunden. Besonders hatte er sich gewundert, auf den Galapagos-Inseln, fast 1100 Kilometer von Südamerika, eine Tier- und Pflanzenwelt zu finden, die durchaus an diejenige Südamerikas erinnerte, obgleich sie aus Arten bestand, wie sie sonst nirgends auf der Erde wachsen: die Arten kamen nur auf diesen Inseln vor, gehörten aber Gattungen an, die auf dem nächsten Festlande zu finden waren. Es war, als ob eine und dieselbe Grundform dergestalt umgebildet sei, dafs sie teils auf dem Festlande, teils auf den Inseln leben konnte. Und überdies hatte jede einzelne der Inseln ihre eigentümlichen Arten, die auf den andern Inseln nicht zu finden waren. Wie war nun einerseits diese Verwandtschaft, anderseits diese Verschiedenheit zu erklären? Mit diesem Problem kehrte Darwin von seiner grofsen Reise zurück, und der Beantwortung derselben widmete er sein ganzes Leben. Er lebte unter den glücklichsten Verhältnissen auf dem Lande in der Nähe von London, unablässig mit dem Ansammeln von Thatsachen beschäftigt, die sein Problem beleuchten könnten. Die zu lösende Frage war die, weshalb gerade solche Formen und Eigenschaften erhalten und entwickelt werden, welche Tieren und Pflanzen unter ihren Lebensverhältnissen nützlich sein können. Eben die Variation der Formen und Eigenschaften in Gemäfsheit der

Lebensverhältnisse war Darwin auffällig gewesen. Er ging davon aus, dafs dies eine natürliche Ursache haben müsse, — aber welche? Nachdem er (1838) Malthus' Werk über die Bevölkerungsfrage gelesen hatte, kamen seine Gedanken in Flufs. Malthus wies nach, dafs die Lebewesen die Neigung haben, sich in höherem Mafse zu vermehren, als die Menge der Nahrungsmittel zunehmen kann. Dann müssen die Lebewesen ja aber — so schlofs Darwin — gegenseitige Mitarbeiter sein, miteinander kämpfen oder wetteifern, um zu erwerben, was sie zum Leben brauchen. Das Leben ist ein Kampf ums Dasein, und mufs dies sein, und dasjenige Individuum oder diejenige Gruppe von Individuen, die aus irgend einem Grunde ein Vermögen oder ein Organ erhalten hat, welches den übrigen abgeht, und welches für die Verhältnisse pafst, wird im Kampfe leichter bestehen als andre. Die Vermehrung der Gattung wird hauptsächlich von ihnen besorgt werden, und solche Formen, denen es an diesem Vermögen oder diesem Organ gebricht, werden allmählich aussterben. Und wenn eine Gruppe von Lebewesen auf einem begrenzten Raume leben soll, wird dies um so leichter thunlich sein, je verschiedenartiger die Formen dieser Gruppe sind, da ihre Bedürfnisse dann leichter befriedigt werden können. Sollen alle von einem und demselben Nahrungsmittel leben, so können nicht so viele existieren, als wenn die Nahrungsmittel verschieden sind. Im Kampfe ums Dasein ist es also ein Vorteil, wenn eine Art die Fähigkeit der Variation besitzt.

Schon anfangs der vierziger Jahre arbeitete Darwin einen Aufsatz aus, in welchem er seine Theorie darstellte, welchen er aber beiseite legte, um fernere Untersuchungen anzustellen. Um die Mitte der funfziger Jahre begann er die endliche Redaktion seines Werkes, und dieses erschien 1859 unter dem Titel *Origin of Species.* Diesem schlossen sich eine lange Reihe andrer Schriften an, unter denen die in philosophischer und psychologischer Beziehung bedeutendsten sind: *Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868), *Descent of Man* (1871) und *Expression of the Emotions in Men and in Animals* (1872). — Darwins lange und treue Arbeit im Dienste der Wissenschaft endete erst mit seinem Tode den

19. April 1882[101]). Drei Jahre vorher hatte er in seiner Selbstbiographie geschrieben: „Ich glaube recht gehandelt zu haben, dafs ich mein Leben der Wissenschaft widmete. Begangene Sünden habe ich nicht zu bereuen, immer wieder habe ich aber bedauert, dafs ich meinen Mitmenschen nicht mehr direktes Gutes erwiesen habe." —

b. Theorie und Methode.

Das Resultat von Darwins Forschen war ein Sieg des Prinzipes der natürlichen Ursachen und der Behauptung, die Natur mache keine Sprünge. Es wurde Kontinuität auf einem Gebiete nachgewiesen, wo man bisher entweder an übernatürliche Eingriffe und Unterbrechungen geglaubt oder vor ursprünglichen, unerklärlichen Verschiedenheiten Halt gemacht oder höchstens an einen innern Entwickelungsdrang appelliert hatte, der von einer Stufe zur andern führen sollte. Durch die Erklärung der Entstehung der Arten aus dem Kampfe ums Dasein, die Darwin gab, warf er aufserdem Licht auf die Bedingungen nicht nur des physischen, sondern auch auf die des geistigen Lebens, was wohl nicht weniger von Wert war als die Lösung der speziellen Aufgabe, die er sich gestellt hatte. Es war ein alter englischer Gedanke, den er, ohne es zu wissen, wieder aufnahm. Denn sein „Kampf ums Dasein" erinnert an Hobbes' „Krieg aller gegen alle". Die Engländer besitzen von je Blick für die Bedingungen des Lebens und für die Notwendigkeit, Kraft einzusetzen, um sich derselben zu bemächtigen. Hierdurch wird die eigentümliche Mischung von Empirismus und Idealismus bedingt, die man oft als einen Widerspruch betrachtet. Ihr Sinn für die praktischen Verhältnisse, wie diese nun einmal sind, stumpft dennoch nicht ihre Überzeugung von dem Wert der innern Kräfte ab, selbst wenn sie diese nicht auf die mystische oder spekulative Weise ausdrücken, in welche die Denker des Festlandes oft verfallen.

Die von Darwin gegebene Erklärung der Entstehung der Arten ist durchaus im Geiste des Positivismus, und es war daher inkonsequent, wenn Comtes Schüler sich gegen die neue Hypothese ablehnend verhielten. Die Ursache, an welche

Darwin appelliert, ist eine gegebene, *positive.* In einem Briefe äufsert er, die Rede, dafs die Arten so oder so erschaffen seien, sei keine wissenschaftliche Erklärung, sondern nur eine fromme Art zu sagen, es sei so, wie es sei. Und aus andern Äufserungen ist zu ersehen, dafs er, wenn er am Schlusse des Werkes über den „Ursprung der Arten“ davon sprach, dafs die ersten Lebensformen erschaffen sein, hiermit nur sagen wollte, wir wüfsten nichts darüber, wie das Leben entstehe; später bedauerte er ausdrücklich, aus Rücksicht auf die allgemeine Meinung das Wort „erschaffen“ gebraucht zu haben.

Der Ausdruck *„der Kampf ums Dasein“* ist bildlich zu verstehen. Er soll bezeichnen, dafs das eine Wesen von dem andern und von den Lebensbedingungen abhängig ist, so zwar, dafs nicht an das einzelne Individuum allein, sondern auch an dessen Nachkommenschaft gedacht wird. Die Pflanze, die am Saume der Wüste wächst, mufs für ihr Leben kämpfen, das heifst, ihre Erhaltung hängt davon ab, mit wie wenig Feuchtigkeit sie sich behelfen kann. Noch gröfsere Bedeutung als die Beziehung zu den physischen Bedingungen hat in der organischen Welt die Beziehung zu andern Lebewesen. Die Misteln an demselben Aste „kämpfen“ miteinander um Raum und Nahrung; sie kämpfen aber ebenfalls mit andern fruchttragenden Pflanzen, da ihre Vermehrung davon abhängt, ob die Vögel die Samenkörner der Mistel denen andrer Pflanzen vorziehen, so dafs dieselben in gröfserer Anzahl ausgesäet werden können. Während der Ausdruck „der Kampf ums Dasein“ die Anpassung des Organismus an die lebendige oder leblose Umgebung bezeichnet, gibt Darwin durch den Ausdruck *„die natürliche Auslese“* die andre Seite des Verhältnisses an, die Art und Weise nämlich, wie die Lebensbedingungen gewisse Eigenschaften begünstigen, — „das Prinzig, dem zufolge jede wenn auch noch so kleine Variation, die dem Individuum nützlich ist, erhalten wird.“ Überall in der Natur wird gekämpft. Es handelt sich stets um Sein oder Nichtsein. Jedes Wesen besteht kraft eines Sieges, den es um irgend eine Zeit seines Lebens errungen hat. Und der Kampf ums Dasein ist wieder eine Folge der starken Vermehrung der organischen Wesen. Die ganze Haushaltung der

Natur wird uns unverständlich, wenn wir auch nur einen Augenblick vergessen, dafs jede einzelne Art äufserst stark zuzunehmen sucht, und dafs es immer irgend ein Hindernis gibt, das die Verbreitung hemmt, selbst wenn wir dieses Hindernis nicht immer zu erblicken vermögen. Wegen dieses Zusammentreffens der Verbreitung und des Hindernisses wird eine Auslese notwendig. Diejenigen Individuen, welche zweckmäfsige Variationen darbieten, bleiben erhalten, die andern sterben aus; auf diese Weise wird das Entstehen der Verschiedenheiten begünstigt, und zuletzt bilden sich die in den Augen so vieler Menschen dem Wesen nach verschiedenen Arten. Dies gibt uns den Schlüssel des Verständnisses, wie verschiedenartige Formen miteinander verwandt sein können, indem sie sich unter steigender Divergenz des Charakters aus einer gemeinschaftlichen Grundform entwickeln. Was C. F. Wolff rücksichtlich der verschiedenen Organe des nämlichen Individuums nachgewiesen hatte, dafs sie sich trotz ihrer Ungleichheit aus gewissen einfachen Anlagen entwickeln, das wies Darwin rücksichtlich der verschiedenen Arten in der organischen Welt überhaupt nach.

Darwins Methode ist ein interessantes Muster induktiven Forschens. Sein Entwickelungsgang als Forscher bietet mit ungewöhnlicher Deutlichkeit die drei Hauptstadien dar, welche eine auf Erfahrung begründete Wahrheit durchläuft. Die erste Grundlage seiner Theorie waren, wie wir sahen, die während der Reise angestellten Beobachtungen. Diese riefen die Idee, die vorläufige Hypothese und — nach dem Studium von Malthus' Werke — die Erklärung mittels Deduktion aus dem starken Vermehrungsdrange in seiner Beziehung zu den Lebensbedingungen hervor. Das dritte Glied in der Reihe der Arbeiten war die Verifikation, die empirische Bestätigung. Diese bestand wesentlich aus vier Gruppen von Thatsachen. Die Tierzüchter in England hatten schon seit vielen Jahren durch „künstliche Zuchtwahl“ neue Rassen hervorgebracht. Sie bemerkten kleine, für ihre Zwecke passende Variationen der verschiedenen Individuen und züchteten dann neue Formen, indem sie Sorge trugen, dafs nur solche Individuen, die dergleichen Variationen darboten, die Art fortpflanzten. Was hier

bewufst und methodisch geschieht, findet bei der „natürlichen Auslese“ unbewufst und mehr unregelmäfsig statt. Die zweite, die Theorie bestätigende Thatsache ist die Verwandtschaft ausgestorbener Arten mit jetztlebenden. In der Regel lassen sie sich als Glieder jetzt existierender Gruppen anbringen und als niedere Formen der letzteren auffassen. Die dritte Thatsache liegt in der geographischen Verbreitung der Arten, die am leichtesten verständlich wird, wenn man annimmt, dafs verschiedene Formen und Eigenschaften verwandter Wesen durch Verbreitung des Stammes über Strecken von verschiedener Beschaffenheit entstanden sind. Dafs die niedrigsten Wesen die gröfste Verbreitung haben, wird dadurch erklärt, dafs ihre Samenkörner und Eier klein sind und sich sehr wohl dazu eignen, von dem Wasser und den Strömungen weit umher geführt zu werden. Endlich zeugt die Übereinstimmung, welche Tierformen, die nach völliger Entwickelung höchst abweichend sind, im Fötuszustande miteinander haben können, von einer fernen Verwandtschaft, und rudimentäre Organe (die namentlich während des Fruchtzustandes zu finden sind) werden ebenfalls erst unter Voraussetzung einer solchen Verwandtschaft verständlich.

Darwins Charakter spiegelte sich auf merkwürdige Weise in der Richtung und der Methode seines Forschens ab. Was ihn als Forscher auszeichnete, war sein offnes und kindliches Gemüt, dem nichts gering und unbedeutend war. Überall ahnte er einen Zusammenhang. Ihm war die Natur keine leblose Ansammlung von Gegenständen, denen die Naturhistoriker Namen und Nummern geben sollten, sondern eine lebendige Wirklichkeit, in welcher die Erhaltung und das Wachstum des einen Wesens von dem andern abhangen. Das Insekt und die Blume, der Vogel und die Pflanze, die Ackererde und der Regenwurm, das Leben, der Bau und die Zieraten der Tiere, ihr Lieben und ihr Kämpfen, dies alles erschien ihm als in innigem Zusammenhang stehend und nur auf unnatürliche Weise trennbar. Das Wort „Naturgeschichte“ hat er zur Wahrheit gemacht. Mit der kindlichen Empfänglichkeit für die Natur vereinte sich in ihm aber das mannhafte Verständnis, dafs überall feste, bestimmte Gesetze walten, und dafs

selbst das Höchste in der Natur solcher Gesetze nicht überhoben ist, sondern gerade dadurch seine Hoheit zeigt, daſs es sich kraft dieser Gesetze entwickelt. Er sagte häufig, man könne kein guter Beobachter sein, wenn man nicht zu spekulieren vermöge. Es war ihm nicht möglich, irgend etwas Neues in der Natur wahrzunehmen, ohne sich sogleich eine Hypothese zu bilden, wie dies entstanden sein könnte. Anderseits besaſs er aber eine merkwürdige Fähigkeit, einen Einwurf zu erfassen und festzuhalten. Er beobachtete die Regel, die er selbst die goldene nannte, jede Thatsache und jeden Gedanken, der ihm aufstieſs, und der den von ihm gewonnenen Resultaten zu widerstreiten schien, aufzuzeichnen. Es wurden deshalb sehr wenige Einwürfe gegen seine Ansichten erhoben, die er nicht selbst bemerkt und zu beantworten gesucht hätte. In dieser Beziehung war er kritischer als mehrere seiner Anhänger; diese meinten zuweilen, er lege den Einwänden, die sich gegen seine Lehre erheben lieſsen, zu groſses Gewicht bei. Er war vollständig darüber im reinen, daſs seine Hypothese sich eigentlich nicht direkt beweisen läſst. Von einem seiner Kritiker schreibt er in einem Briefe: „Er ist einer der sehr wenigen, die einsehen, daſs die Veränderung der Arten sich nicht direkt beweisen läſst, und daſs meine Lehre zu Grunde gehen oder sich erhalten wird, je nachdem sie im stande ist, die Erscheinungen zu gruppieren und zu erklären. Merkwürdig ist es, wie wenige sie auf diese — die einzig richtige — Weise beurteilen.“ Den Beweis seiner Lehre fand er in dem „Verstandesfaden“ (the intelligible thread), mittels dessen sie eine ganze Reihe von Thatsachen aneinander knüpfe. Seine Lehre war ihm kein Dogma, sondern ein Arbeitsmittel, ein Licht auf die Natur, das im stande war, mehr Licht zu erzeugen. Wissenschaftliche Hypothesen haben ihre Bedeutung ja nicht zum mindesten darin, daſs sie fortgesetztes Forschen veranlassen: wir versuchen, ob es möglich ist, *alle* unsre Erfahrungen so miteinander zu vereinen, wie es uns gelungen ist, *einige* derselben in Verbindung zu setzen; wir erfahren, welche Fragen wir der Natur stellen sollen. In dieser Beziehung ist Darwins Lehre von der Entstehung der Arten durch natürliche Auslese

höchst erfolgreich gewesen. Sie lehrt uns, dafs wir überall in der Naturwissenschaft der Bedeutung nachspüren müssen, welche eine Eigenschaft, eine Fähigkeit oder eine Form im Kampfe ums Dasein hat. Sie geht davon aus, dafs nichts bestehen oder sich entwickeln kann, das für den ganzen Zusammenhang des Lebens ohne eine bestimmte Bedeutung ist.

c. Die Grenzen der Theorie.

Eine Grenze seines Forschens erkennt Darwin in der Frage nach dem ersten Ursprung der individuellen Verschiedenheiten an, zwischen denen sowohl die natürliche als die künstliche Auslese stattfindet. Eine Wahl setzt etwas voraus, das erwählt werden kann, Differenzen und Variationen. Darwin betrachtet es als Thatsache, dafs dergleichen Variationen entstehen, und zwar um so häufiger, je günstiger die Lebensbedingungen sind, und je gröfsere Entwickelung eine Art schon vorher besitzt. Er gesteht, dafs wir „inbetreff der Ursachen der Variabilität an allen Punkten sehr unwissend sind", und die Entstehung der ursprünglichen Variationen schien ihm eine Zeitlang um so rätselhafter, da er geneigt war, äufseren Verhältnissen sehr geringen direkten Einflufs beizumessen. In einem Briefe an Huxley, kurz nach dem Erscheinen des „Ursprungs der Arten", schreibt er (d. 25. Nov. 1859): „Sehr scharfsinnig haben Sie einen Punkt gefunden, der mich höchlich in Verlegenheit gesetzt hat: wenn äufsere Verhältnisse — wie ich glaube — nur geringe *direkte* Wirkung hervorbringen, was, zum Henker, bestimmt dann jede einzelne Variation?" (Siehe bereits den Brief vom 23. Nov. 1856 an Hooker.) Später wurde er bewogen, den Lebensbedingungen gröfseren direkten Einflufs auf die Variationen zuzuschreiben (siehe seine Briefe vom 4. Mai 1869 an Carus, vom 13. Okt. 1876 an Wagner, vom 9. März 1877 an Neumayr). In dem Werke über das „Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustand der Züchtung" (Kap. 22—26) erörtert Darwin die Frage näher und hebt nicht nur die direkte Einwirkung der Lebensbedingungen, sondern auch die durch den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe und der Fähigkeiten erzielte Wirkung hervor. (Siehe gleichfalls die „Ab-

stammung des Menschen". Kap. 4.) — Es liegt um so mehr Grund vor, beim Studium Darwins diesen Punkt ins Auge zu fassen, da seine Kritiker häufig das ursprüngliche Entstehen der Variationen mit der natürlichen Auslese von Eigenschaften, die durch solches Variieren erzeugt sind, verwechselt haben. „Die natürliche Auslese," sagt Darwin hiergegen (Variation of Animals and Plants. London 1868. II. S. 272), „beruht darauf, daſs die am besten ausgestatteten Individuen unter verschiedenen und zusammengesetzten Verhältnissen am Leben bleiben, hat aber gar nichts mit der ursprünglichen Ursache irgend einer Abänderung des Baues zu schaffen". Darwins Hypothese betrifft hauptsächlich die Wirkungen der Zuchtwahl zwischen den Variationen, nicht aber die Entstehung der Variationen. Natürlich meinte er, daſs auch diese ihre Ursachen hätten; letztere ausfindig zu machen war ihm aber nicht die Hauptaufgabe. Jede Hypothese muſs sich auf eine gewisse Grundlage stützen, welche sie nicht mit in den Beweis heranziehen kann. Es liegt deshalb kein Widerspruch darin, daſs Darwin die Variationen wesentlich nur als faktisch gegeben nimmt, und sonderbar ist der Einwurf, der mitunter gegen ihn erhoben worden ist, er stütze sich auf den „Zufall". Allerdings bedient Darwin sich einzelne Male des Ausdrucks „chance variations", z. B. in dem oben erwähnten Brief an Hooker, er versteht hierunter aber Variationen, deren Ursachen unbekannt sind, und er selbst erklärt seinen Ausdruck für ungenau. — Ebenso wie Darwin den ersten Ursprung der Variationen als in mehreren Beziehungen rätselhaft betrachtet, ebenso erklärt er auch den Ursprung des Lebens überhaupt für ein ungelöstes Rätsel.

Dagegen fand Darwin keinen Grund zu der Annahme, daſs bei der Entstehung des Menschengeschlechtes aus niederen Formen ganz spezielle Kräfte in Thätigkeit gewesen seien. Sobald sich die Überzeugung in ihm befestigt hatte, die Arten seien durch natürliche Entwickelung entstanden, wurde es ihm klar, daſs das Menschengeschlecht keine Ausnahme hiervon bilden könne. Im „Ursprung der Arten" begnügte er sich indes mit der Andeutung, daſs die neue Lehre auch über den Menschen und dessen Geschichte würde Licht verbreiten können;

hier war kein Raum für die besondere Untersuchung einer einzelnen Gattung von Lebewesen. Wenn Darwin später diese Frage ausführlich wieder vornahm (in der Schrift über die „Abstammung des Menschen“), geschah dies, wie er in einem Brief äufsert, zum Teil, weil man ihn beschuldigte, er habe nicht den Mut, seine Ansichten über diesen Punkt zu veröffentlichen. Hier stand er noch mehr allein als bei der allgemeinen Frage nach dem Ursprung der Arten. Sogar Männer wie Lyell und Wallace, die ihm sonst beistimmten, wurden hier bedenklich. Darwin selbst fühlte keinen Widerstreit des Gefühls mit dem Forscherdrange. Der wirkliche Wert und die wirkliche Hoheit des Menschen erlitten seiner Ansicht nach keine Schmälerung, weil der Mensch sich aus niederen Formen entwickelt hätte. Gegen die theologische und die romantische Auffassung, die den Menschen als gefallenen Engel betrachtet, stellte er die realistische Auffassung des Menschen als eines Tieres auf, das sich zu einem geistigen Wesen entwickelt habe. Weder in psychischer noch physischer Beziehung wollte er andere als Quantitätsverschiedenheiten zwischen Mensch und Tier zugeben. Es ist eine weit gröfsere Kluft, behauptet er, zwischen den Geistesvermögen eines der niedrigsten Wirbeltiere (der Lamprete oder des Neunauges) und denen eines der höchsten Affen, als zwischen den Geistesgaben der Affen und denen der Menschen. Und er weist nach, wie schwierig es ist, zwischen dem blofsen Instinkt und der eigentlichen Vernunft eine Grenze zu ziehen. Schon dafs die Tiere durch Schaden klug werden können, zeigt, dafs man ihnen die Vernunft nicht absprechen darf. Und ähnlicherweise verhält es sich mit der Erinnerung, dem Schönheitssinn und den sympathischen Instinkten.

Man hat bisweilen aus Darwins Lehre den Schlufs gezogen, es müsse eigentlich ein ununterbrochenes Fortschreiten an Vollkommenheit aller Lebewesen stattfinden, und man hat dann einen grofsen Einwand gegen die Lehre darin gefunden, dafs die niedrigsten organischen Formen fortwährend erhalten bleiben. Auch hier hat schon Darwin selbst den Einwand zurückgewiesen. Die natürliche Auslese führt nicht notwendigerweise ein Fortschreiten mit sich. Welchen Nutzen würde ein

Eingeweidewurm oder ein Regenwurm von vollkommneren Organen als seinen gegenwärtigen haben? Ein Organ, das im Kampf ums Dasein keine Hilfe bietet, nimmt Raum und Kraft in Anspruch, ohne Nutzen zu bringen. Wo die Verhältnisse aus irgend einem Grunde starkes Rivalisieren ausschliefsen, ist es vollkommen verständlich, dafs eine Lebensform unermefsliche Zeit hindurch so bleibt, wie sie ist. (Ursprung der Arten. Kap. IV. Vgl. Kap. X). Die natürliche Auslese ist nur im stande, jedes organische Wesen so vollkommen zu machen, wie es zu sein braucht, um mit andern organischen Wesen zu rivalisieren oder „ums Dasein zu kämpfen“, und nach Darwin liegt das Sonderbare darin, dafs die Erfahrung uns so wenige Fälle zeigt, wo eine solche Vollkommenheit nicht zu finden ist. Die Vollkommenheit mufs aber stets nach dem Verhältnisse zu den Lebensbedingungen bemessen werden. (The natural selection of each species implies improvement in that species *in relation to its conditions of life.* Brief an Lyell. 25. Okt. 1859.) Hierin liegt denn auch, dafs die natürliche Auslese zuweilen Rückschritte auf einfachere und elementarere Lebensformen bewirken kann, wenn die Lebensverhältnisse nämlich aus irgend einem Grunde vereinfacht werden, so dafs verschiedene Organe, wenn nicht zum Schaden, so doch überflüssig sind. Es gibt keine den organischen Wesen innewohnende oder notwendige Tendenz, die Leiter der Organisation zu ersteigen. (Variation etc. I. S. 8.)

d. Ethisch-religiöse Konsequenzen.

Von den Einwürfen abgesehen, die auf vermeintlichen Widerspruch oder auf Nichtübereinstimmung mit der Erfahrung verweisen, sind gegen Darwins Theorie auch Einwände ethisch-religiöser Art erhoben worden, und zwar nicht von theologischer Seite allein, indem sogar ein so radikaler Denker wie Eugen Dühring aus ethischen Gründen hier ein Ärgernis gefunden und sich aufs heftigste wider die Theorie ausgesprochen hat. Eben die Idee des Kampfes ums Dasein scheint manchen mit einer ethischen Auffassung des Lebens unverein-

bar: wie lassen sich Menschenliebe und Gewissen mit dieser Idee vereinen?

Was den ethischen Einwurf betrifft, hat Darwin, weit entfernt, ihn zu übersehen, mit vollem Bewufstsein das ethische Problem im Zusammenhang mit seiner Theorie erörtert. Als Moralphilosoph nimmt er einen ähnlichen Standpunkt ein, wie denjenigen, welchen Shaftesbury und Hutcheson begründeten und Comte und Spencer in unserm Jahrhundert weiter ausführten, nur dafs Darwins naturhistorische Ansichten und seine Lehre von der natürlichen Auslese dem ganzen Standpunkt eine breitere Basis geben.

Darwin findet in der Thatsache, dafs der Mensch das einzige Wesen ist, welches sich mit Sicherheit als moralisches Wesen bezeichnen läfst, den gröfsten Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere. Hieraus folgt aber nicht, dafs das moralische Gefühl sich nicht auf natürliche Weise entwickelt hätte, und es liegt ebensowenig etwas hierin, das dem Kampfe ums Dasein oder der natürlichen Auslese widerstritte. Nur mufs man stets vor Augen haben, dafs diejenigen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche die natürliche Auslese fördert, nicht allein solche sind, die dem einzelnen Individuum, sondern auch solche, die der ganzen Gruppe oder Art frommen. Unter allen Tieren, denen es am meisten förderlich ist, in enger Gemeinschaftlichkeit zu leben, werden diejenigen Individuen, denen die Gesellschaft andrer am meisten zusagte, am leichtesten den Gefahren entgehen. Und da das andauernde Bestehen der Gattung von der Erhaltung der häufig sehr hilflosen Nachkommenschaft abhängt, wird es leicht zu verstehen sein, wie die Liebe der Eltern zur Nachkommenschaft durch natürliche Auslese entwickelt sein kann. Die Erfahrung zeigt, dafs Tiere sich zuweilen Gefahren aussetzen, um andre Tiere zu erretten. Ein Stamm oder eine Gruppe von Tieren oder Menschen, in welcher gegenseitiges Mitgefühl und das Bedürfnis gegenseitiger Hilfeleistung herrschen, wird im Kampf ums Dasein besonders günstig gestellt sein, günstiger als andre Gruppen, wo jeder nur für sich selbst sorgt, und wo die Kräfte nicht zu einem gemeinschaftlichen Zwecke vereint werden. Auf diese Weise können sich kraft des Gesetzes der natürlichen

Auslese im einzelnen Individuum Eigenschaften erhalten und entwickeln, welche der Erhaltung der Gesellschaft, nicht speziell der des einzelnen Individuums, förderlich sind. Nicht nur die eigennützigen, sondern auch die uneigennützigen Gefühle haben ihre Naturgeschichte. Wie groſs auch der Abstand sein mag zwischen dem, was sich in den Tieren regt, wenn sie gegenseitige Liebe und Aufopferung zeigen, und der höchsten menschlichen Moralität, so finden sich zwischen beidem zahllose Grade, und man hat kein Recht, die natürliche Entwickelung als an irgend einem Punkte unterbrochen zu betrachten. Auch in der menschlichen Welt gibt es ja sehr groſse Abstände in moralischer Beziehung. Es gibt Zustände und Formen menschlichen Lebens, die sogar weit unter dem stehen, was das Tierleben uns aufweisen kann. Darwin erklärt, er möchte lieber von dem Affen abstammen, der das Leben wagte, um seinen Wärter zu retten, als von einem Wilden, der sich an der Marter des Feindes freut, der ohne Gewissensbisse seine Kinder tötet, seine Weiber als Sklavinnen behandelt, und der selbst ein Knecht des entsetzlichsten Aberglaubens ist[102]).

Das moralische Gefühl setzt nach Darwin auſser der Lust zum geselligen Leben (der sociability) und dem Vermögen des Mitgefühls für andere (der sympathy) auch das Vermögen des Erinnerns und Vergleichens voraus. Sind diese Voraussetzungen vorhanden, so lassen sich geschehene Handlungen hervorziehen und darnach beurteilen, was das (im Augenblicke der Erinnerung, wenn auch nicht in allen Augenblicken) stärkste Gefühl erfordert. Ist das Sprachvermögen entwickelt, so wird gegenseitiges Loben und Tadeln auf die einzelnen Individuen wirken können. Es wird sich eine öffentliche Meinung bilden. Ferner werden andauernde Gewohnheit und Übung in der Arbeit für gemeinschaftliche Interessen die sozialen Motive und Instinkte befestigen und kräftigen. Vielleicht wird auch eine Vererbung der Anlagen in dieser Richtung stattfinden. — Eine empirische Bestätigung seiner moralphilosophischen Theorie findet Darwin durch die Untersuchung derjenigen Eigenschaften, welche zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Völkern als Tugenden anerkannt wurden, und des verschiedenen Umfangs

der Kreise von Individuen, deren Wohl und Weh das moralische Gefühl zu verschiedenen Zeiten berücksichtigt hat.

Eben die Theorie der natürlichen Auslese zeigt uns also, daſs nicht jede Anpassung, nicht jede Auslese, nicht jede Form des Kampfes ums Dasein gebilligt wird. Von niederen Formen dieses Kampfes werden wir zu höheren Formen geführt, vor allen Dingen zu einem Stadium, in welchem eine Wertschätzung der Formen des Kampfes stattfinden kann[108]). —

Man hat nun aber gemeint, daſs der Darwinismus nicht nur eine unmoralische, sondern sogar eine materialistische und gottlose Lehre sei.

Darwin hat sich nirgends über das Verhältnis zwischen dem Geistigen und dem Materiellen ausgesprochen. Er beharrt dabei, daſs das Seelenleben der Menschen und der Tiere nun einmal an die Thätigkeit materieller Organe gebunden sei und sich in sofern ebenso wie andre organische Erscheinungen naturhistorisch studieren lasse. Er untersucht daher die Entwickelung des Seelenlebens durch den Kampf ums Dasein aus niederen in höhere Stufen, wie auch die bestimmten Gesetze dieser Entwickelung. Hierin ist nichts Materialistisches enthalten. Wie er den Ursprung des Lebens für ein ungelöstes Problem erklärt, so würde er sicherlich auch den Ursprung des Seelenlebens für unergründet erklärt haben; vielleicht bildeten die beiden Probleme in seinen Augen nur ein einziges. Darwin hat interessante spezielle psychologische Untersuchungen angestellt, nämlich, auſser derjenigen über das moralische Gefühl, auch über die geschlechtlichen Gefühle und Instinkte, über Instinkte überhaupt, über den Ausdruck der Gemütsbewegungen, über die Entwickelung des Kindes während des ersten Jahres. Ringsum in seinen Schriften, oft wo man es nicht ahnt (z. B. in der kleinen Schrift über die Bildung der Ackererde durch die Thätigkeit der Würmer), findet man interessante psychologische Züge. Die Erörterung der Prinzipien der Psychologie lag indes auſserhalb seiner Aufgabe.

Wenn man unter Materialismus nur die Zurückführung der Erscheinungen auf bestimmte, natürliche, jedes übernatürliche Eingreifen ausschlieſsende Gesetze versteht, so ist Darwin freilich Materialist. Seiner Ansicht nach standen die organischen

Formen in der Phantasie des Schöpfers nicht als völlig ausgebildete Ideale da, um darauf in die materielle Wirklichkeit gesetzt zu werden, sondern sie sind Resultate langer Entwickelungsprozesse aus höchst unansehnlichen Anfängen, unter fortwährender Einwirkung der Lebensverhältnisse. Darwin hat das Gebiet des natürlichen Zusammenhanges erweitert; er hat bewirkt, dafs die Gewohnheit, *positiv* zu denken und theologischer Ursachen zu entraten, unter den Naturforschern und darauf auch in gröfseren Kreisen zugenommen hat. Im Prinzipe ist in gewissem Sinne hierdurch nichts Neues hinzugekommen, denn das Prinzip der natürlichen Ursachen war schon längst aufgestellt, — es geschieht aber nicht oft in der Geschichte der Wissenschaft, dafs dieses Prinzip eine so glänzende Verifikation erhält wie hier. Wenn in der jüngsten Zeit mehrere englische Theologen der Lehre Darwins beigetreten sind, helfen sie sich damit, dafs sie die erschaffende Handlung in den Anfang des Lebens, als die Urform oder die Urformen entstanden, verlegen, und die natürliche Auslese ist ihnen dann die von der Gottheit festgesetzte Weise, wie die einzelnen Arten entstehen. Diesen Ausweg konnte Darwin selbst jedoch nicht ergreifen. Nicht minder als Stuart Mill fand er es unmöglich, die Leiden und Disharmonien der Welt mit der waltenden Vorsehung eines allmächtigen Wesens zu vereinen. Ein Pessimist war er nicht; er hegte die Überzeugung, deren Begründung er allerdings sehr schwierig fand, dafs das Glück der Welt das Unglück entschieden überwiege. Die natürliche Auslese, die Leiden und Unheil herbeiführt und Hafs und Grausamkeit nicht minder als Liebe und Sänfte erzeugt, liefs sich in seinen Augen jedoch nicht als ein Mittel in der Hand einer Vorsehung betrachten. Sollte die Schlupfwespe mit Absicht erschaffen sein, um lebendige Larven zu verzehren, die Katze, um mit der Maus zu spielen? Schon in seinen Schriften (namentlich in dem Werke „Variation“. II. S. 432) äufserte er sich in dieser Richtung, noch stärker aber in seinen Briefen und der Selbstbiographie. Immer wieder kam er auf die Thatsache des Übels zurück, wenn er aufgefordert wurde, sich in religiöser Beziehung zu äufsern. Als er von seiner grofsen Reise heimkehrte, glaubte er noch an die Offenbarung,

und als er sein grofses Werk über den „Ursprung der Arten“ herausgab, war er noch Theist. Allmählich, ohne schmerzlichen Bruch, änderten sich indes seine Anschauungen, und zuletzt (in einem 1876 geschriebenen Stücke der Selbstbiographie) erklärt er sich für einen *Agnostiker*, das heifst, für einen, der sich bewufst ist, dafs unsre Erkenntnis das Problem nicht zu lösen vermag. Der Ausdruck war zuerst (1859) von Huxley, Darwins Freund und Schüler, gebraucht worden. Ebensowenig wie er sich mit dem Gedanken versöhnen konnte, die Welt, wie sie ist, sei die Folge einer bewufsten Absicht (design), ebensowenig war dies mit dem Gedanken der Fall, sie sei das Resultat der Zufälligkeit (chance oder brute force). „Der sicherste Schlufs,“ schrieb er einem jungen Manne, der seine Meinung zu erfahren wünschte, „scheint mir der zu sein, dafs die ganze Frage aufserhalb des Bereichs des menschlichen Verstandes liegt. Seine Pflicht kann der Mensch aber thun.“

Der Agnostizismus bedeutet eigentlich, dafs dasjenige, was uns als ein Dilemma erscheint, an und für sich kein solches zu sein braucht, da es aufser den Möglichkeiten: design — chance, welche uns die einzigen sind, noch andre geben könnte. Darwin endet mit demselben Resultat wie Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ (siehe oben S. 119), der erklärte, die Distinktion zwischen Mechanismus und Teleologie gehöre vielleicht unter die Gegensätze, die wir kraft unsrer Erkenntnis aufstellen müfsten, deren Gültigkeit für die Existenz selbst wir aber anzunehmen nicht berechtigt seien.

2. Herbert Spencer.

a. Biographie und Charakteristik.

Im Jahre vor dem Erscheinen von Darwins berühmtem Werke verfafste Herbert Spencer den Entwurf einer systematischen Darstellung, welche die Bedeutung des Entwickelungsbegriffes auf den verschiedenen Gebieten nachweisen sollte. Seine früheren Studien hatten ihn bewogen, diesen Begriff als einen Hauptbegriff unsrer Erkenntnis aufzufassen,

und es war nun sein Wunsch, sein Leben der Durchführung dieser Auffassung im einzelnen zu widmen. Da er unvermögend war, suchte er bei der Regierung um Unterstützung an, um die Ausführung seines Plans bewerkstelligen zu können. Männer, die seine früheren Werke kannten, Männer wie die Philosophen Stuart Mill und Fraser (Hamiltons Nachfolger in Edinburg), der Historiker Grote, der Physiolog Huxley, der Botaniker Hooker und der Physiker Tyndall empfahlen ihn aufs wärmste. Das Werk wurde auf sieben, später auf zehn Bände berechnet; in der wirklichen Ausführung wurde es neun Bände stark. Obgleich Spencer von der Regierung keine Unterstützung erhielt, hat er doch mit großser Ausdauer und trotz seiner häufig versagenden Kräfte seinen Plan durchgeführt: der erste Teil des Werkes (*First Principles*) begann im Herbste 1860 zu erscheinen, und der letzte Teil (der Schlufs der *Principles of Ethics*) erschien im Frühling 1893. Die dazwischenliegenden Teile behandeln die Biologie, Psychologie und Soziologie. Es wird von Interesse sein, zu sehen, wie der Plan zu diesem umfassenden Werke entstand und zur Reife gedieh[104]).

Herbert Spencer wurde den 27. April 1820 in Derby geboren. Sein Vater war ein hervorragender Schulmann, der die feste Überzeugung hegte, dafs eine gesunde geistige Entwickelung nur durch Selbsterziehung zu erzielen sei, und der deshalb bestrebt war, seine Schüler auf eigne Faust denken und beobachten zu lassen. Schon früh zeigte Spencer Interesse für Naturwissenschaft und Geschichte. Es war ihm eine Lust, die Entwickelung der Insekten zu verfolgen; in der Bibliothek des Vaters machte er sich mit Büchern verschiedenen Inhalts bekannt, und mit seinen Brüdern unterwarf er wissenschaftliche, politische und religiöse Fragen einer eifrigen Erörterung. Seine Eltern waren Methodisten; der Vater fühlte sich aber immer weniger mit der klerikalen Organisation dieser Sekte zufrieden und schlofs sich den Quäkern an, ohne jedoch deren spezielle Lehren anzunehmen; was ihn anzog, war ihr „unpriesterliches System“. Der Sohn Herbert besuchte daher des Sonntags den Frühgottesdienst der Quäker mit dem Vater und den Abendgottesdienst der Methodisten mit der Mutter. Die

Folge war, dafs Bibelverse ihm zuletzt unerträglich wurden. Später zog Spencer zu einem Oheim, einem Geistlichen (der breitkirchlichen Richtung) von hervorragenden Eigenschaften, der an der Agitation für die Aufhebung der Korngesetze eifrig teilnahm und um die Ordnung des Armenwesens Verdienste hatte. Spencers kritische Stellung gegen alle weitergehenden Versuche, soziale Verhältnisse durch Eingriffe der Staatsgewalt zu ordnen, und sein grofser Glaube an die freie Entwickelung wurden begründet und genährt durch die religiösen und politischen Ansichten, die ihm in seiner ersten Jugend aufstiefsen. Es war die Meinung, dafs er ebenso wie der Vater ein Schulmann werden sollte; eine Reihe von Jahren hindurch arbeitete er indes als Zivilingenieur. Mathematische Studien und mechanische Erfindungen nebst politischer Agitation nahmen einen grofsen Teil seiner Zeit in Anspruch. Die ersten bemerkenswerten Arbeiten aus seiner Hand sind einige Artikel über das rechte Bereich der Regierungsgewalt und ein Aufsatz über die Natur der Sympathie, in welchem er eine ähnliche Theorie wie die seiner Zeit von Adam Smith gegebene darstellte. Noch früher schon war er durch seine naturhistorischen Studien ein Anhänger der Theorie von der natürlichen Entwickelung der Arten geworden. Er selbst hat geäufsert, dafs gerade das Studium der von Lyell verfafsten Geologie, die in den älteren Auflagen Lamarcks Theorie bekämpfte, ihn (im Jahre 1839) dahin brachte, die Richtigkeit der Theorie von der natürlichen Entwickelung einzusehen. Dies erhielt auch auf seine religiösen Vorstellungen Einflufs, welche sich änderten, ohne dafs man im stande wäre, die entscheidende Änderung auf einen bestimmten Zeitpunkt zurückzuführen. In seinem ersten bedeutenden Werke, den *Social Statics* (1850) fafste er die soziale Entwickelung in Analogie der organischen auf, welche Auffassung auch in seinen späteren Schriften eine grofse Rolle spielt. Die vollkommene Entfaltung des Lebens ist ihm hier eine göttliche Idee, die verwirklicht werden soll, und die in der Natur Andeutungen und Annäherungen findet. Spencer selbst hat geäufsert, dafs er in dieser Schrift von Coleridge und durch ihn von Schelling beeinflufst ist. Diese teleologische Betrachtungsweise hat er später verlassen und sich statt

deren mit einem rein faktischen Nachweis der Entwickelung unter ihren verschiedenen Formen begnügt. Den gröfsten Einflufs auf seine Entwickelungstheorie legt er selber schon um diese Zeit, „der Wahrheit bei, welche Harveys embryologische Untersuchungen zuerst dunkel andeuteten, welche später von [dem Anatomen] Wolff klarer aufgefafst wurde, und welche durch von Baer ihre bestimmte Gestalt erhielt, die Wahrheit, dafs alle organische Entwickelung die Änderung aus einem Zustand der Gleichartigkeit in einen Zustand der Verschiedenartigkeit ist". Diese Wahrheit, die sich als für die Entwickelung des einzelnen Organismus gültig erwiesen hatte, war nach Spencers Ansicht für die Entwickelung auf allen Gebieten gültig, und zugleich wurde es ihm klar, dafs auf allen Gebieten Entwickelung stattfinde. In einem kleinen Aufsatze aus dem Jahre 1852 über die Entwickelungshypothese stellt er einen Vergleich der Entwickelungs- mit der Schöpfungstheorie an, und nach Erwägung der Variationen der Haustiere und der Kulturpflanzen, der Schwierigkeit, zwischen Art und Varietät zu unterscheiden, und der Ähnlichkeit verschiedener Formen im Embryozustande kommt er zu dem Ergebnisse, dafs die Arten durch Entwickelung unter dem Einflusse der äufseren Verhältnisse ihre jetzigen Formen erhalten haben. Entscheidend wurde für seine ganze Anschauung die Ausarbeitung seiner *Principles of Psychology* (erste Auflage 1855). Die Bedeutung dieses Werkes besteht darin, dafs es — obschon es die Erfahrungsphilosophie zur Basis hat — die Unmöglichkeit einschärft, das individuelle Bewufstsein aus den Erfahrungen des einzelnen Individuums allein zu erklären. Aller vorhergehende Empirismus hatte sich darauf verlassen, dafs es nur darauf ankomme, die vom einzelnen Individuum gemachten Erfahrungen ausfindig zu machen, um dessen Bewufstseinsleben zu verstehen. Dies war eine Überzeugung, die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung hatte. Denn wenn das Bewufstseinsleben des Menschen nur durch die eigne Erfahrung des Individuums bestimmt wird, so eröffnet sich die Aussicht, ihm mittels zweckmäfsiger Anordnung der Erziehung und der sozialen Verhältnisse das gewünschte Gepräge zu geben. Stuart Mill und Comte bauten

ihre Hoffnung auf die künftige Entwickelung des Menschengeschlechtes zum großen Teil auf diese Überzeugung, obgleich dieselbe auf sonderbare Weise dem tiefen Verständnisse der geschichtlichen Entwickelung widerstritt, welches diese Denker alle beide besaßen. Spencer gewann nun die Überzeugung, daß die Entwickelung sowohl auf dem geistigen als dem materiellen Gebiete sehr langsam geschehe, durch viele Zwischenglieder und Stadien hindurch, deren keines übersschlagen werden dürfe. Die unablässige Einwirkung der Lebensbedingungen führe das Leben zu neuen Formen, unter anderem auch zu denjenigen Formen, in welchen es jetzt auftrete. Wir seien deshalb nicht im stande, das Bewußtseinsleben des einzelnen Individuums aus den von ihm selbst erlittenen Erfahrungen zu erklären, sondern müßten auf die Erfahrung des Geschlechtes zurückgehen. Und hier wirkten nicht nur die Traditionen; in der innersten Struktur des Geistes, in der Art und Weise, wie sich die Vorstellungen verbänden, und in der Richtung, nach welcher sich die Gefühle und Triebe entfalteten, seien erbliche Tendenzen thätig, die erst dann verständlich würden, wenn man eine Nachwirkung der Erfahrungen der vorhergehenden Generationen annehme. Die Erblichkeit hatte bisher als Kuriosität dagestanden, der man nur in ganz einzelnen, auffälligen Beispielen Bedeutung beimaß; jetzt mußte sie aber sogar bei den allerhöchsten Formen des Lebens als fortwährend beteiligter Faktor betrachtet werden. Diese Erweiterung des Horizonts auf dem psychologischen Gebiete veranlaßte Spencer, den allgemeinen Gesetzen der Entwickelung nachzuforschen und zugleich zu untersuchen, ob diese Gesetze sich nicht eben aus den Grundgesetzen unsrer Erkenntnis ableiten ließen. Somit war die Idee einer Entwickelungsphilosophie gegeben. Der erste Entwurf derselben erschien in einem Aufsatze *Progress, its Law and Cause* (1857). Spencer führte hier den Gedanken aus, daß alle Entwickelung ein Übergang aus Gleichartigkeit in Verschiedenartigkeit ist, und suchte ihn aus dem Gesetze von der Erhaltung der Energie abzuleiten. In der ersten Auflage der „First Principles“ stellte er erst nur diese eine Form des Entwickelungsgesetzes auf; später supplierte er sie durch zwei andere: Entwickelung als Über-

gang aus Vereinzelung in Zusammenhang und als Übergang aus einem unbestimmten in einen bestimmten Zustand. Und nun schritt die Herausgabe des grofsen Werkes schnell vorwärts.

Aufser den genannten Vorarbeiten lagen noch mehrere andre vor. In einer Reihe von Aufsätzen, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden, hatte Spencer schon vor der Ausarbeitung seines grofsen Werkes verschiedene Gegenstände philosophischer, naturwissenschaftlicher, soziologischer, ästhetischer und ethischer Gattung behandelt. Seine systematischen Werke sind nur fernere, breite (oft allzu breite) Ausführungen dessen, was in diesen kurzen, klaren, häufig auch der Form nach meisterhaften Aufsätzen niedergelegt ist, welche gesammelt in vier Bänden *Essays* erschienen, und welche vielleicht denjenigen Teil von Spencers Produktion bilden, der die gröfste Lebenskraft besitzt.

Während des Ausarbeitens der ersten Auflage seiner Psychologie zog Spencer sich durch Überanstrengung eine Nervenschwäche zu, von der er sich nie wieder ganz erholte. Er wurde von chronischer Schlaflosigkeit befallen. Das Übel verschlimmerte sich so, dafs er fast gewungen worden wäre, alles Arbeiten aufzugeben. In den letzten Jahren (seit 1890) hat er jedoch trotz seines hohen Alters nicht nur sein Werk vollenden können, sondern ist auch im stande gewesen, an den jüngsten (durch Weifsmanns Hypothese hervorgerufenen) Diskussionen auf dem Gebiete der biologischen Entwickelungslehre lebhaften und kräftigen Anteil zu nehmen.

Bei der Beurteilung der Spencerschen Theorie ist die entscheidendste Frage die, ob es ihm gelungen ist, durch die Erweiterung, die er dem Empirismus und dem Positivismus mittels des Entwickelungsbegriffes gibt, die von ihm bezweckte Versöhnung bisher streitiger Ansichten zu erreichen. Aber selbst wenn dies ihm nicht gelungen sein sollte, — selbst wenn alte Probleme, nachdem sie das Fegfeuer der Entwickelungsphilosophie erlitten haben, sich in neuer Form wieder erheben sollten, — verliert doch seine Erweiterung des psychologischen Horizontes und der von ihm geführte Nachweis, dafs der Entwickelungsbegriff der Hauptbegriff des speziellen

Forschens ist, seine Bedeutung nicht. Bei der Beurteilung seines Werkes ist zu bedenken, dafs sein eigentlicher neuer Gedanke in dieser Erweiterung und diesem Nachweis, nicht aber in der Aufstellung irgend einer bestimmten erkenntnistheoretischen oder psychologischen Theorie bestand. Überdies ist es nicht zu vermeiden, dafs bei der Ausarbeitung eines Werkes, die sich über einige und dreifsig Jahre erstreckt, Ungleichmäfsigkeiten und Inkonsequenzen der Behandlung zum Vorschein kommen, besonders wenn der Verfasser vor Abschlufs des Werkes seine Ansichten von einzelnen Punkten ändert.

Spencers Werke geben uns nur selten Gelegenheit, sein inneres Leben kennen zu lernen. Der Eindruck, den man erhält, ist der, dafs er keine so subjektive Natur war, wie trotz all ihres Positivismus Mill und Comte. Man findet jedoch unter seinen langen Induktionen und Deduktionen, unter seinen Entwickelungsformeln und Konstatierungen Äufserungen warmen Gefühls und stiller Begeisterung. Er fühlt nicht wie Mill das Bedürfnis, unmittelbar auf die Menschen einzuwirken. Die Entwickelungslehre öffnete ihm den Blick für den harten Streit, den alles Lebende zu bestehen hat, und für die Schwierigkeiten, mit welchen besonders das geistige und soziale Leben des Menschen kämpfen mufs. Sie belehrte ihn, dafs Ideale, welche noch die vorhergehende Generation glaubte in nächster Zukunft verwirklichen zu können, eine lange Reihe von Zwischengliedern voraussetzen, welche alle durchgemacht werden müssen, und dafs diese Ideale deshalb als Ziel der Wanderung des Menschengeschlechtes in unabsehbarer Ferne liegen. Deswegen wird die Resignation von so grofser Bedeutung für die Lebensanschauung, welche auf Grundlage seiner Lehre entsteht. Nicht als ob es seine Meinung wäre, das Heutige sollte vor dem fernen Ziel durchaus erblassen oder ihm geopfert werden. Er will aber, dafs die Gegenwart nicht allein in ihrem Zusammenhang mit der Vergangenheit, aus welcher sie sich entwickelt hat, sondern zugleich von der Betrachtung aus, dafs sie den Übergang zu einem höher entwickelten Zustande bildet, verstanden werde. Spencer selbst gehört ganz gewifs zu denjenigen, deren er in den Schlufsworten seines grofsen Werks erwähnt (Princ. of Eth. II, S. 433): „Der höchste

Ehrgeiz des guten Menschen wird darin bestehen, einen — wenn auch äufserst geringen und verborgenen — Anteil an der Entwickelung des Menschlichen („the making of Man") zu haben. Die Erfahrung kann uns zeigen, dafs durch Verfolgung durchaus selbstloser Zwecke Freude entstehen kann; und im Laufe der Zeit wird es immer mehr derjenigen geben, deren selbstloser Zweck die fernere Entwickelung der Menschheit ist. Wenn sie von den Höhen des Gedankens die ferne Gestaltung des Lebens des Geschlechtes erblicken, die sie selbst nie geniefsen werden, und die erst einer fernen Zukunft zu teil werden wird, so werden sie eine stille Freude darüber fühlen, dafs sie zu ihrem Kommen mitwirken."

Ein Jahr nachdem Spencer die Idee seiner Entwickelungsphilosophie gefafst hatte, erschien Darwins Buch über den Ursprung der Arten, das der Entwickelungslehre eine ganz neue und festere Basis gab. Im Vorworte nennt Darwin unter seinen Vorgängern auch Spencer, und später (in einem Briefe an Ray Lankester, 15. März 1870) bezeichnet er ihn als „den gröfsten jetztlebenden Philosophen Englands". Darwins ganze Theorie pafste vortrefflich für Spencers System, nur dafs Spencer — mit aller Anerkennung der Bedeutung der natürlichen Auslese — der direkten Entwickelung durch den Gebrauch der Fähigheiten unter dem Einflusse der Verhältnisse gröfseres Gewicht beilegte, als Darwin dies in seinen jüngeren Jahren that. — Von nicht geringem Interesse ist es, dafs Stuart Mill, der sich anfänglich gegen Spencers evolutionistische Psychologie bedenklich verhielt, sich später überzeugt erklärte, dafs nicht nur im Individuum, sondern auch in der Rasse eine geistige Entwickelung mittels vererbter Anlagen stattfinde. Diese geänderte Überzeugung sprach er ein Jahr vor seinem Tode in einem Briefe an den Physiologen Carpenter (abgedruckt in des letzteren Mental Physiology. S. 486) aus.

b. Religion und Wissenschaft.

Spencer beginnt seine systematische Darstellung (*System of Synthetic Philosophy*) mit einem Abschnitt über das Uner-

kennbare[105]). Dieser enthält eine Lehre von den Grenzen der Erkenntnis und zugleich eine Lehre von dem Verhältnisse zwischen Religion und Wissenschaft. Er soll zeigen, welche Gültigkeit der wissenschaftlichen Weltanschauung, welche die übrigen Teile des Systems aufzubauen suchen, beizumessen ist. Die Darstellungsweise hat hier etwas Unzweckmäſsiges, das Spencer nicht beachtet hat. Weder die Erkenntnistheorie noch die Religionsphilosophie kann zu völliger Klarheit gelangen, wenn sie sich nicht auf die Psychologie stützt — die Psychologie kommt im Systeme aber erst weit später!

Der Gedankengang des ersten Abschnitts ist folgender. Religion und Wissenschaft stehen in neuerer Zeit als Gegensätze da. Dies kommt daher, daſs die Religion Aufgaben lösen will, welche nur die Wissenschaft zu bewältigen vermag, und daſs die Wissenschaft in Gebiete eindringen will, wo nur die Religion heimisch ist. Bisher hat jede Religion versucht, eine theoretische Erklärung der Existenz zu geben, indem sie als eine Enthüllung des Welträtsels auftritt. Wie verschieden die Religionen auch sind, stimmen sie doch darin überein, daſs sie Offenbarungen eines Etwas sein wollen, das uns sonst unbekannt sein würde. Der Unterschied zwischen den höheren und den niederen Religionen besteht darin, daſs die niederen — der Fetischismus und auch noch der Polytheismus — glauben, es sei sehr leicht, sich eine Vorstellung von dem in der Welt Wirkenden zu bilden. Namentlich der Glaube an die Geister der Vorfahren bildet die Grundlage der primitiven Theologie. Man hat zwar die Ahnung, daſs die Welt in ihrem tiefsten Innern ein Rätsel ist; diese Ahnung ist aber sehr schwach, und das Rätsel wird als leicht lösbar betrachtet. In den höheren Religionen wird immer mehr auf das Mysterium Gewicht gelegt, und schlieſslich kommt es so weit, daſs jedes Bild, jeder Gedanke ungenügend wird, um das Innerste aller Dinge auszudrücken, und daſs es für Gotteslästerung erklärt wird, die Gottheit so zu denken, wie wir sie uns einzig und allein zu denken *vermögen*. Die religiöse Entwickelung wird vollendet sein, wenn es anerkannt wird, daſs das Mysterium gröſser ist, als die Religionen bisher glaubten. Die Religionen glaubten an ein relatives Mysterium, an ein Mysterium, das sich enthüllen lieſse.

Das Mysterium ist jedoch absolut, wenn kein Bild, kein Gedanke mehr genügt. Die Widersprüche, zu denen die religiösen Vorstellungen beständig führen, entstehen dadurch, dafs man an eine absolute Ursache glaubt. Man möge nun aber glauben, die Welt habe sich selbst hervorgebracht, oder sie sei durch eine äufsere Ursache hervorgebracht, so endet man stets mit dem Widerspruche, dafs etwas die Ursache seiner selbst sein könnte: im ersteren Falle müfste die Welt die Ursache ihrer selbst sein, im letzteren Falle hätte das Wesen, das die Welt hervorgebracht hätte, sich selbst erzeugt. Die spezielleren Widersprüche der religiösen Vorstellungen — zwischen der Allmacht einerseits, der Güte und Gerechtigkeit anderseits, zwischen der Gerechtigkeit und der Gnade u. s. w. — sind, wie schon Mansel nachwies, nur spezielle Folgen jenes Urwiderspruchs.

Es geht nun aber — setzt Spencer fort — mit den zu Grunde liegenden wissenschaftlichen Begriffen wie mit den religiösen Versuchen, die innerste Natur der Welt auszudrücken. Solche Begriffe wie Zeit und Raum, Bewegung und Kraft, Bewufstsein und Persönlichkeit sind klar und anwendbar, solange wir bei der begrenzten und relativen Welt der Erfahrung stehen bleiben, führen aber zu Widersprüchen, wenn wir sie als Ausdrücke für die Natur eines absoluten Wesens gebrauchen wollen. Unsre wissenschaftliche Erkenntnis bewegt sich — sowohl rücksichtlich der äufsern als der innern Welt — inmitten einer Mannigfaltigkeit fortwährender Veränderungen, ohne dafs wir den Anfang noch das Ende, die erste Ursache noch den letzten Zweck zu erblicken vermöchten. Es folgt überdies, wie schon Hamilton und Mansel nachwiesen, eben aus der Natur unsrer Erkenntnis, dafs wir nur das Endliche und Begrenzte zu begreifen vermögen. Alle Erkenntnis setzt ein Unterscheiden voraus; das Absolute läfst sich aber nicht von etwas anderem unterscheiden, da es aufser ihm nichts geben kann. Spencer setzt hinzu, dafs alle Erkenntnis ebenfalls die Auffassung einer Ähnlichkeit, die Zurückführung des zu Erkennenden auf ein Verwandtes voraussetze; das Absolute könne aber mit nichts anderem verwandt sein, da es aufser ihm nichts andres gebe.

Spencer kann jedoch Hamilton und Mansel darin nicht recht geben, daſs das Absolute ein rein negativer Begriff sei. Die Erkenntnis muſs annehmen, daſs es noch andres und mehr gibt, als sie zu umfassen vermag. Ihre Thätigkeit besteht im Unterscheiden, Auffassen der Ähnlichkeit, Bestimmen und Begrenzen; es muſs aber etwas geben, das bestimmt und begrenzt wird, etwas, das geformt wird, und das von der bestimmten Form, welche es in unserm Bewuſstsein erhält, unabhängig bestehen kann. Was auf diese Weise die fortwährende, uns unbestimmt erscheinende Grundlage des Inhalts all unsrer Erkenntnis bildet, stellen wir uns in Analogie dessen vor, was wir mittels der Anstrengung der Muskeln als unsre eigne *Kraft* empfinden. Einer Kraft verdanken wir, daſs ein Etwas überhaupt Gegenstand unsers Bewuſstseins werden kann. Diese Kraft bringt nicht nur die einzelnen Veränderungen, welche wir unterscheiden und auffassen, hervor, sondern ist auch die Basis dessen in uns, was während aller Veränderungen erhalten bleibt. Einen Begriff von dieser Kraft vermögen wir uns nicht zu bilden; wir können uns demselben nur nähern, indem wir uns nach und nach diejenigen Schranken aufgehoben denken, mit welchen die unerkennbare Kraft in jedem einzelnen Falle in unsrer Erfahrung auftritt. Die primitive Empfindung der Kraft ist es also, die zuguterletzt unsrer Erkenntnis Inhalt gibt, sowohl in den wechselnden Veränderungen als auch in demjenigen, welches, während diese vorgehen, konstant bleibt (something constant under all modes).

Religion und Wissenschaft werden schlieſslich beide zu der gemeinschaftlichen Überzeugung gelangen können, daſs das innerste Wesen der Welt uns unbekannt und unbegreiflich ist, daſs wir aber eine wissenschaftliche Erkenntnis der Art und Weise erwerben können, wie dieses Wesen sich in der Welt der Erfahrung an den Tag legt. Unser Bewuſstsein der Welt ist von einer Seite betrachtet Religion, von der andern Seite betrachtet Wissenschaft. Der Streit wird aufhören, wenn die Grenze der Erkenntnis auf rechte Weise festgestellt wird; dann wird die Religion nichts Begreifbares unter ihre Botmäſsigkeit zu bringen suchen, und die Wissenschaft wird sich

nichts Unbegreifbares aneignen wollen. Zwischen unsern intellektuellen und unsern moralischen Fähigkeiten kann es keinen Streit geben; es kann deshalb nicht unsre Pflicht sein, an etwas zu glauben, das einen Widerspruch enthält. Es kann nicht, wie Mansel meinte, unsre Pflicht sein, Gott als persönlich und doch unendlich zu denken, wenn Persönlichkeit und Unendlichkeit sich gegenseitig ausschliefsen. Nur das kann unsre Pflicht sein, dafs wir uns den Grenzen unsrer Erkenntnis unterwerfen und das wirklich existierende Mysterium anerkennen. Wenn der Persönlichkeitsbegriff nicht zum Ausdruck des Absoluten dienen kann, liegt das nicht darin, dafs er ein zu hoher, sondern gerade darin, dafs er ein zu enger Begriff ist. Eine göttliche Psychologie vermögen wir nicht zu geben, und der Streit zwischen Religion und Wissenschaft wird andauern, solange die Anhänger der Religion sich vertraute Kenntnis dessen beilegen, was ein ewiges Mysterium ist, und deshalb Begriffe aufstellen, die der Kritik angreifbare Seiten darbieten.

Spencer ist sich völlig bewufst, dafs sein Versuch, zwischen Religion und Wissenschaft zu vermitteln, auf Widerstand stofsen wird. Die Menschen sind lebendiger und konkreter Vorstellungen bedürftig, müssen das allen Dingen zu Grunde liegende Wesen als ein ihnen selbst verwandtes denken, und nur wenn dieses Bedürfnis mittels ihres Glaubens zum Ausdruck gelangen kann, ist ihr Glaube imstande, auf ihre Handlungen Einflufs zu erhalten. Solange sich keine *organische Moralität* entwickelt hat, welche den Menschen aus innerem Bedürfnisse ethisch handeln läfst, so lange ist es von Wichtigkeit, dafs der Einflufs religiöser Meinungen sich nicht verliert. Jeder Glaube steht in einem bestimmten Verhältnisse zu der Entwickelungsstufe, auf welcher der Mensch steht, und eine übereilte Verwerfung des religiösen Glaubens wird deshalb die Unvollkommenheiten unsrer Natur mehr hervortreten lassen, als dies geschah, solange der alte Glaube waltete. Jedenfalls kann eine so tief eingreifende geistige Revolution nicht ohne Schmerz vorgehen. Wer ungeduldig ist, weil er findet, dafs der Übergangsprozefs gar zu lange dauert, mufs bedenken, dafs in jeder, selbst der niedersten Religion „eine Seele der Wahrheit" liegt, — dafs selbst die niedersten Religionen ihren

Anhängern etwas gewähren, das sie auf keine andre Weise erhalten können, — und daſs alle Glaubensformen Glieder eines noch lange nicht beendeten groſsen Entwickelungsprozesses sind. Bedenkt er dies, so wird er sich leichter in die sophistischen Gründe schicken, mit denen traditionelle Meinungen verteidigt werden, in das unwürdige Geschmeichel, womit man seinen Gott anbetet, in den Hochmut der Unwissenheit, der den Hochmut der Wissenschaft weit übersteigt, und in die Verdammung solcher Handlungen, die aus selbstlosem Mitgefühl und reiner Liebe zum Guten entspringen.

Eine Bedenklichkeit dieser Lehre von dem Verhältnisse zwischen Religion und Wissenschaft, die Spencer nicht berührt, liegt darin, daſs zwischen dem Absoluten und dem Relativen auf gar zu äuſserliche Weise unterschieden wird[106]). Das Absolute wird durch dieses Kontrastverhältnis selbst relativ. Daſs der Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Relativen nach Spencers eigner Auffassung konsequent kein so äuſserlicher sein kann, ist aus seiner Äuſserung zu ersehen, daſs ein abgeschlossener Begriff des Absoluten erst durch Aufhebung *aller* Schranken und Beziehungen zu erreichen sei: eine derartige Aufhebung ist ja ein unendlicher Prozeſs, und in der That können wir also das Absolute und das Relative nicht als zwei *fertige* Begriffe einander gegenüberstellen. Wenn Spencer auſserdem an einzelnen Orten äuſsert, das Absolute, das ihm dasselbe war wie das Unerkennbare, wirke durch alle Erscheinungen, die äuſseren sowohl als die inneren (so in den First Principles §§ 34, 46 und 93), so muſs dessen Wesen sich in den Formen und Gesetzen, unter welchen die Erscheinungen auftreten, an den Tag legen; es kann in der That nicht durchaus unerkennbar sein, und mit Unrecht erklärt Spencer den Hauptbegriff der Erfahrung, den Entwickelungsbegriff, für durchaus ungültig mit Bezug auf „das Absolute". Es würde ein Widerspruch sein, wenn die allgemeinen von der Erfahrung dargebotenen Gesetze und Formen für das hinter oder jenseits der Erfahrung Liegende durchaus ohne Bedeutung sein sollten. Es läſst sich kein Beweis führen, daſs die Entwickelung nur die Hülle, und durchaus nicht den

Kern der Welt betreffen sollte. Hier ist ein Dualismus bei Spencer zurückgeblieben.

c. Die Philosophie als Einheiterkenntnis.

Das Problem von dem Verhältnisse zwischen Religion und Wissenschaft entsteht nicht nur jedesmal, wenn eine Spezialwissenschaft ihrem Gebiete eine neue Erscheinung einverleibt, sondern auch, wenn Versuche angestellt werden, die verschiedenen, von den Spezialwissenschaften gefundenen Wahrheiten zu universellen Wahrheiten zu vereinen. Nach Spencer ist es die Aufgabe der Philosophie, die den Spezialwissenschaften, jeder auf ihrem Gebiete, obliegende Arbeit, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nachzuweisen, durch das Aufsuchen solcher Gesetze, die allen unsern verschiedenen Erfahrungsgebieten gemeinschaftlich sind, weiter fortzuführen. Es kommt darauf an, eine höchste Wahrheit zu finden, aus welcher sich mechanische Grundsätze, physische und psychologische Prinzipien und soziale Gesetze ableiten lassen. Alsdann werden wir eine Philosophie als völlige Einheitserkenntnis (completely unified knowledge) gegründet haben.

Die Philosophie beginnt mit vorläufiger Annahme der Gültigkeit derjenigen Grundsätze, auf welche alles Denken sich stützt. Diese vorläufige Annahme wird später dadurch gerechtfertigt, dafs die Konsequenzen, die sich aus ihr ziehen lassen, mit der Erfahrung übereinstimmen. Die Gültigkeit einer Annahme läfst sich nur durch ihre Übereinstimmung mit allen andern Annahmen darlegen. Die Wahrheit kann uns nur in vollkommener Übereinstimmung unsrer Vorstellungen (representations of things) mit unsern Wahrnehmungen (presentations of things) bestehen. Stimmen unsre Erwartungen nicht mit unsern Wahrnehmungen überein, so ist die Annahme, von welcher wir ausgingen, eine ungültige gewesen. Die völlige Darlegung der Gültigkeit einer Annahme durch deren Übereinstimmung mit allen andern Annahmen führt uns wieder zu derjenigen Bearbeitung aller Erkenntnis zu einer Einheit, in welcher die Philosophie besteht. Hierin liegt aber zugleich, dafs alles Nachweisen der Gültigkeit einzelner Annahmen die

Gültigkeit derjenigen Denkthätigkeit voraussetzt, mittels welcher wir finden, daſs die Dinge sich gleich oder auch verschieden sind. Diese Denkthätigkeit liegt aller Erkenntnis, sowohl der Wahrnehmung als dem Schlusse zu Grunde, worauf sie sich auch beziehen möge. Jeder Beweis setzt diesen *primordial act* voraus, und die Gültigkeit des letzteren läſst sich deshalb nicht widerlegen; eine Widerlegung ist ja auch ein Beweis.

Wir denken stets in Beziehungen. Nächst der Ähnlichkeits- und Unterschiedsbeziehung ist die Successions- und die Koexistenzbeziehung von Bedeutung. Die Koexistenzbeziehung ist aus der Successionsbeziehung abgeleitet: wir stellen uns solche verschiedene Erscheinungen als gleichzeitig vor, die ebensowohl in irgend einer anderen Reihenfolge vorgestellt werden könnten. Die fundamentale Erfahrung, die aller Auffassung der Ähnlichkeit oder des Unterschiedes, der Succession oder der Koexistenz zu Grunde liegt, kennen wir bereits; diese ist die Empfindung der Kraft: eines Etwas, das Widerstand leistet oder Veränderung erzeugt, und das wir uns in Analogie unsrer eignen Empfindung der Anstrengung vorstellen. Materie und Bewegung sind nur Äuſserungen der Kraft, und Zeit und Raum sind Formen der Äuſserungen der Kraft. Sowohl auf dem Gebiete der innern als auf dem der äuſsern Erfahrung ist der Begriff der Kraft der letzte Begriff, auf den wir zurückkommen. Mit Recht unterscheiden wir zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich; alle beide sind aber nur verschiedene Arten, wie der Begriff der Kraft sich an den Tag legt. Der Stoff und der Inhalt unsers Denkens sind alle die verschiedenen Arten der Kraft.

Der Begriff der Kraft ist also symbolischer Art. Er ist das letzte Symbol (the ultimate symbol). Er deutet auf unsre subjektive Erfahrung zurück, in deren Analogie wir alles andre auffassen. Spencer erinnert hier an den metaphysischen Idealismus, der diese Analogie zur Lösung des Existenzproblems benutzt. Er gesteht, daſs wir, wenn die Wahl uns frei stünde, ob wir die geistigen Elemente auf die materiellen oder die materiellen auf die geistigen zurückführen wollten, letzteres wählen müſsten. Es sei absurd, das Bekannte auf das Unbekannte zurückzuführen; eine verständliche Hypothese würden

wir erst dann erhalten, wenn wir das Unbekannte auf das Bekannte zurückführten und mithin die objektiven, materiellen Elemente als ihrem Wesen nach gleicher Natur wie die subjektiven unsers Bewufstseins betrachteten. Eine derartige Reduktion hält Spencer aber für unmöglich, da wir nicht umhin könnten, uns die geistigen Elemente mittels der äufseren Natur entnommener Formen und Beziehungen zu verdeutlichen. Eine deutliche Anschauung der Natur des Bewufstseins erhielten wir nur, wenn wir Bilder aus der materiellen Welt gebrauchten. Wir müfsten also bei dem Unterschiede zwischen psychischen und materiellen Erscheinungen stehen bleiben und uns mit dem Nachweis begnügen, dafs beide Arten der Kraftäufserungen denselben Erfahrungsgesetzen unterworfen seien.

Eine Grundvoraussetzung aller Wissenschaft ist nach Spencer nun die, dafs in der Welt weder Kraft entsteht noch vergeht. Alles Denken besteht darin, dafs etwas in Beziehung mit etwas anderm gebracht wird. Ginge nun Kraft zu Grunde, oder entstünde Kraft aus nichts, — was sich in der äufsern Erfahrung dadurch erweisen würde, dafs Materie vernichtet würde oder entstünde, oder dafs die Bewegung unterbrochen würde oder begönne, — so würden wir eine Beziehung eines Etwas zu einem Nichts oder eines Nichts zu einem Etwas erhalten; eine Beziehung, deren eines Glied aus dem Bewufstsein verschwunden oder nicht in demselben entstanden wäre, würde jedoch ein Widerspruch sein. Diejenige Kraft, die auf diese Weise als stets fortbestehend betrachtet werden mufs, ist keine relative, phänomenale Form der Kraft, sondern ist die absolute Kraft, die sich in allen Dingen regt, und wir kommen hier also wieder auf den Gedanken zurück, dafs allen empirischen Erscheinungen ein Absolutes zu Grunde liegen mufs, auf den der Religion und der Wissenschaft gemeinschaftlichen Gedanken. Es ist Sache der Erfahrungswissenschaft, die zwischen den verschiedenen Formen der Kraft stattfindenden speziellen Übergänge nachzuweisen. Der Satz von der Erhaltung der Kraft läfst sich selbst aber nicht auf experimentalem Wege beweisen, da es sich bei näherem Nachdenken ergibt, dafs jedes Experiment seine Gültigkeit voraussetzt. Alles Wägen und Messen setzt ja voraus, dafs der zu Grunde

gelegte Einer während des Wägens und Messens unverändert bleibt. Wenn die Kraft, mit welcher das Gewicht zur Erde tendiert, sich verändert, während der chemische Versuch, der das Gewicht des Atoms bestimmen soll, angestellt wird, so ist der aus dem Versuch abgeleitete Schlufs ungültig. Die Erhaltung der Kraft ist daher ein Prinzip oder ein Postulat, auf welches sich alle Untersuchung der wirklichen Welt gründet.

Spencer betrachtet also ebenso wie Spinoza, Kant und William Hamilton den Satz von der Erhaltung der Kraft als mit dem Kausalsatze zusammenfallend. Wir werden denn auch finden, dafs mehrere derjenigen Naturforscher, die den Satz von der Erhaltung der Kraft auf experimentaler Basis aufstellten, davon ausgingen, dafs er eigentlich ein Vernunftsatz sei, so dafs es sich darum handle, nachzuweisen, wie er sich in der Erfahrung an den Tag lege. So z. B. Robert Mayer, Joule und Colding. Hier ist doch gewifs eine Distinktion zu machen. Denn es würde in der Natur ja doch Gesetzmäfsigkeit herrschen können, selbst wenn Kraft entstünde und verginge, wenn nur dieses Entstehen und Vergehen an bestimmte Bedingungen geknüpft wäre. Es liefse sich denken, dafs wenn die Bedingung A vorhanden wäre, stets B entstünde, obgleich B in quantitativer Beziehung $= A + x$ zu setzen wäre, und dafs, wenn die Bedingung C einträte, stets D entstünde, obgleich $D = C \div y$ wäre. In diesem Falle wäre der Kausalsatz gültig, ohne dafs der Satz von der Erhaltung der Kraft gölte. Dies zeigt, dafs letzterer Satz speziellerer Natur ist als der Kausalsatz, wenn dieser nur eine Regel für das Eintreten der Erscheinungen ausdrückt. Die Regelmäfsigkeit der Natur würde nicht gänzlich wegfallen, weil das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht gültig wäre. Etwas anderes ist es, wenn wir möglichst weit zu konstatieren wünschen, dafs ebenso wie in dem logischen Schlusse nicht mehr enthalten ist, als was schon in den Prämissen lag, auch in der realen Wirkung nicht mehr zu finden ist, als was schon die Ursache in sich fafste; hierdurch wird nämlich das Kausalprinzip in möglichst grofse Übereinstimmung mit dem Prinzipe der Begründung gebracht. Auch ohne diese voll-

kommne Analogie mit der logischen Begründung würde das Kausalverhältnis jedoch Gültigkeit besitzen können. Deshalb ist Spencers Deduktion ungenügend, selbst wenn er darin recht hat, dafs jeder Versuch, die Erhaltung der Kraft auf experimentalem Wege zu beweisen, sie in gewissem Sinne voraussetze.

Aus dem Satze von der Erhaltung der Kraft leitet Spencer ab, dafs die Bewegung in der Richtung der gröfsten Anziehung oder des geringsten Widerstandes geht, — dafs alle Bewegung rhythmisch ist, — und dafs alle Erscheinungen Entwickelung und Auflösung erleiden. Auf diesem Wege kommt er von der Betrachtung der Philosophie als Einheitserkenntnis zur Betrachtung der Philosophie als Entwickelungslehre. Bevor wir ihm aber in dieser Betrachtung folgen, müssen wir erst fragen, welche Konsequenzen mit Bezug auf das Verhältnis zwischen den seelischen und den materiellen Erscheinungen Spencer aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft zieht. Es lag nicht in Spencers Absicht, dieses Problem speziell zu erörtern, und man findet in seinen Schriften, wie sie jetzt vorliegen, ein gewisses Schwanken inbetreff dieses Punktes, welches dadurch zu erklären ist, dafs Spencer während der Zeit, die zwischen den verschiedenen Auflagen seiner Werke verflofs, seine Auffassung geändert hat, ohne dafs diese Änderung an allen Punkten der neuen Auflagen sorgfältig durchgeführt worden wäre. Hieraus entstehen die sich widersprechenden Äufserungen, die bei ihm zu finden sind[107]. Anfangs (in der ersten Auflage der „Principles of Psychology“ und der „First Principles“) fafste er das Verhältnis zwischen dem Seelischen und dem Materiellen ähnlich so auf, wie das Verhältnis zwischen den verschiedenen Naturkräften, und glaubte er an einen Übergang aus dem Materiellen in das Seelische, wie aus Bewegung in Wärme. Das Entstehen der Empfindungen wird also aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft erklärt. Insofern man in dieser Ansicht Materialismus finden wollte (wie einige Kritiker dies auch thaten), gibt Spencer zu bedenken, dafs Materie und Bewegung ihm schliefslich nur symbolische Ausdrücke der in allen Dingen regen, unerkennbaren Kraft sind. Späterhin wurde er indes darauf aufmerksam, dafs

das Entstehen der Bewufstseinserscheinungen sich nicht aus dem Satze von der physischen Erhaltung der Energie ableiten läfst. Namentlich ist das Entstehen der Empfindung aus Bewegung als Äquivalent der letzteren unvereinbar mit der Lehre von der Kontinuität der Bewegung. In folgenden Auflagen fafste Spencer deshalb das Verhältnis zwischen dem Psychischen und dem Materiellen der Identitätshypothese gemäfs so auf, dafs sie als zwei phänomenale, gegenseitig irreduktible Formen der unerkennbaren Kraft dastehen sollten. Mit Bezug auf die Entwickelungslehre, die für Spencer die Hauptsache ist, ist es einerlei, welcher Hypothese man beistimmt. Denn man möge ein Verhältnis der Wechselwirkung oder ein Verhältnis der Identität zwischen dem Seelischen und dem Materiellen annehmen, so kann die Entwickelung auf beiden Gebieten dieselben Grundzüge darbieten, und eben dies ist für die Entwickelungsphilosophie das Entscheidende. Allerdings läfst sich nach der Identitätshypothese die seelische Entwickelung nicht durch Deduktion aus der Erhaltung der physischen Kraft erklären; aber der dem Seelenleben entsprechende (obverse) materielle Prozefs kann doch auf diese Weise erklärt werden[108]). Wenn Spencer in seiner Entwickelungslehre alle Entwickelung durch die Gesetze der Materie und der Bewegung erklärt, und dennoch zur Erhellung der Formen der Entwickelung Beispiele sowohl aus der Psychologie und der Soziologie als aus der Astronomie und der Physiologie anwendet, wird dies dadurch gerechtfertigt, dafs die seelischen Erscheinungen, einerlei von welcher Hypothese man ausgehen möchte, als auf gesetzmäfsige Weise an materielle Erscheinungen geknüpft betrachtet werden.

d. Die Philosophie als Entwickelungslehre.

Die von der Philosophie gesuchte Erkenntnis der Einheit wird nach Spencer nicht nur durch den Nachweis gewonnen, dafs alle Forschung sich auf eine gemeinschaftliche Voraussetzung gründet, sondern auch durch den Nachweis eines Gesetzes, das allen von der Erfahrung dargebotenen Erscheinungen gemeinschaftlich ist. Spencer systematisiert den Positi-

vismus, indem er teils alle positive Erkenntuis (Erkenntnis von Thatsachen) auf eine gemeinschaftliche Voraussetzung zurückführt, teils ein gemeinschaftliches Gesetz oder eine gemeinschaftliche Form alles Positiven, aller Erscheinungen aufstellt. Jede Erscheinung hat ihre Geschichte: sie entsteht uns, und sie verschwindet uns wieder. Jede einzelne Wissenschaft beschreibt die Geschichte *ihrer* Erscheinungen; es handelt sich nun darum, zu untersuchen, ob nicht diese verschiedenen historischen Prozesse gemeinschaftliche Züge darbieten, so daſs sich *ein allgemeines Entwickelungsgesetz* aufstellen lieſse. Es erweist sich, daſs alle Entwickelung mehr oder minder deutlich drei verschiedene Merkmale darbietet, welche im Verein uns den vollständigen Entwickelungsbegriff geben. — Wie schon bemerkt, hatte Spencer anfänglich nur ein einziges Merkmal der Entwickelung aufgestellt, den Übergang nämlich aus Gleichartigkeit in Verschiedenartigkeit. Später sah er, daſs es ganz einfache Formen der Entwickelung gibt, wo dieser Zug durchaus untergeordnet ist, und daſs es auſserdem, um zwischen Entwickelungs- und Auflösungsprozessen scharf unterscheiden zu können, notwendig wird, noch ein drittes Merkmal aufzustellen.

1) *Die Entwickelung als Konzentration* (oder Integration). Wenn eine Erscheinung entsteht, geht eine Ansammlung, Kombination und Konzentration von Elementen vor, welche vorher zerstreut vorkamen. Bildet sich eine Wolke am Himmel oder ein Sandhaufe am Ufer, so ist eine Entwickelung einfachster Art vorgegangen, indem der Prozeſs fast ausschlieſslich in einem Aussondern und Anhäufen besteht. Ein derartiger Konzentrationsprozeſs fand nach Kants und Laplaces Hypothese statt, als unser Sonnensystem zuerst aus dem Urnebel entstand, dessen Teile sich vorher in mehr zerstreutem Zustande befanden. Alles organische Wachstum geschieht dadurch, daſs in das organische Gewebe Elemente aufgenommen werden, welche vordem in der Umwelt zerstreut zu finden waren. Ein psychologisches Beispiel hat man an jeder Generalisation, an jeder Bildung allgemeiner Begriffe und Gesetze: wir konzentrieren hierdurch in einem einzigen Gedanken eine ganze Reihe verschiedener Wahrnehmungen und Vorstellungen.

Die soziale Entwickelung besteht vor allen Dingen darin, daſs Individuen oder Gruppen von Individuen, die früher mehr zerstreut lebten, sich aneinander schlieſsen.

2) *Die Entwickelung als Differenzierung.* Nur in den allereinfachsten Fällen läſst sich die Entwickelung als bloſser Konzentrationsvorgang beschreiben. Es wird nicht nur eine Absonderung der ganzen Masse von den Umgebungen eintreten, sondern in der solchergestalt abgesonderten Masse werden wieder spezielle Konzentrationen stattfinden, so daſs die Entwickelung eine zusammengesetzte wird. Und im Laufe der Entwickelung werden diese speziellen Konzentrationen immer mehr hervortreten, so daſs wir bei einem Vergleich der früheren mit den späteren Stufen einen Übergang aus Gleichartigkeit in Verschiedenartigkeit finden. Während der Entwickelung des Sonnensystems findet eine Absonderung verschiedener Himmelskörper statt, deren jeder seine Eigentümlichkeit besitzt. Die organische Entwickelung schreitet von dem gleichartigen Keim vorwärts bis zu dem mit verschiedenen Arten von Geweben und mit verschieden gebauten und verschieden wirkenden Organen ausgestatteten Organismus. Das gesamte organische Leben war nach Lamarcks und Darwins Hypothese auf früheren Stufen gleichartiger, indem die jetzt bestehenden Verschiedenheiten der Arten der Entwickelung aus gemeinschaftlichen Stammformen zu verdanken sind. Die Sinne entwickeln sich, wenn wir frühere mit späteren Stufen vergleichen, aus undeutlicheren und ungenaueren Auffassungsvermögen zu immer gröſserer Deutlichkeit und Genauigkeit, so daſs sich immer mehr Verschiedenheiten auffassen lassen. Das geistige Leben überhaupt wird nicht nur nach seiner Konzentration, sondern auch nach seinem Reichtum gemessen. Während der sozialen Entwickelung bilden sich durch Teilung der Arbeit verschiedene Stände und Klassen.

3) *Die Entwickelung als Determination.* Auch bei einem Auflösungsprozesse entstehen Verschiedenheiten in einer bisher gleichartigen Masse. Um Entwickelung von Auflösung zu unterscheiden, muſs daher hinzugefügt werden, daſs durch die Entwickelung ein Übergang aus mehr unbestimmtem und ungeordnetem Zustand in einen mehr bestimmten und geordneten

Zustand vermittelt wird. Die Entwickelung schreitet von einem Chaos, dessen Teile zerstreut und gleichartig sind, vorwärts bis zu einem gesammelten Ganzen, dessen Teile verschiedenartig sind und zugleich in bestimmter gegenseitiger Verbindung stehen. So sind das Sonnensystem, der Organismus, das Bewufstsein und die menschliche Gesellschaft mehr oder weniger geordnete Ganzheiten. Dieser dritte Gesichtspunkt entsteht eigentlich durch Verbindung der beiden ersten: ein geordnetes Ganzes ist ein solches, in welchem die Differenzierung der Teile und die Konzentration der Ganzheit Hand in Hand miteinander gehen.

Überall in der Welt — im Grofsen und im Kleinen, in der geistigen und in der materiellen Welt — gehen Entwickelungsprozesse der soeben beschriebenen Art vor. Auf Grundlage einer vergleichenden Betrachtung dieser Prozesse formuliert die Entwickelungsphilosophie die Grundzüge der allgemeinen Geschichte jeder Erscheinung. Was aber auf diese Weise induktiv gefunden wurde, mufs nun dadurch deduktiv begründet werden, dafs es aus dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft abgeleitet wird.

Erstens wird eine Konzentration gleichartiger Teile entstehen, wenn diese die Einwirkung derselben Kraft auf gleichartige Weise erleiden. Dies geschieht, wenn sich unter dem Einflusse des Windes Haufen dürrer Blätter oder Sandhügel oder Wolken bilden. Die natürliche Auslese wirkt auf diese Weise, indem sie durchaus bestimmte Variationen derjenigen Lebewesen verlangt, welche unter bestimmten Verhältnissen sollen existieren können; hierdurch werden sie als neue Arten von den nicht lebensfähigen abgesondert. Zweitens werden nach Bildung einer gleichartigen Ganzheit Verschiedenheiten entstehen, sobald die gleichartigen Teile der Einwirkung verschiedenartiger Kräfte unterworfen werden. Und ist dann in dem Zustande der Teile Verschiedenheit hervorgebracht, so werden gleichartige Kräfte verschiedene Wirkung auf dieselben üben. Eine organische Art wird unter verschiedenen physischen Verhältnissen variieren, und selbst wenn die Varietäten gleichartigem Einflusse unterworfen werden, wird dieser doch nicht auf alle die gleiche Wirkung haben können. — Dies

folgt aus der Erhaltung der Kraft, welche aufgehoben sein würde, wenn gleiche Ursachen auf gleichartige Objekte verschiedenartige Wirkungen, oder verschiedenartige Ursachen auf gleichartige Objekte gleichartige Wirkungen, oder gleiche Ursachen auf verschiedenartige Objekte gleichartige Wirkungen erzeugten.

Um das rechte Verständnis von Spencer zu gewinnen, mufs man eingedenk sein, dafs seine Entwickelungslehre nicht der Welt als Ganzheit gilt, von welcher wir uns wegen der Relativität der Erkenntnis keine Vorstellung zu bilden vermögen, dafs sie dagegen von den einzelnen Ganzheiten gilt, die innerhalb des Kreises unsrer Erfahrungen entstehen. Man hat ihm zuweilen den Einwurf gemacht, seine „Entwickelung“ werde unbegreiflich, wenn sie als absolute Gleichartigkeit beginnen sollte: woher — so fragt man — sollen denn die Verschiedenheiten kommen? Spencer selbst erklärt ausdrücklich (First Principles. §§ 116, 149, 155), er rede nur von begrenzten Erscheinungen und nehme nur eine relative Gleichartigkeit und Verschiedenheit an, wie auch die Begriffe Konzentration und Differenzierung, Einfachheit und Komplexität in relativem Sinne zu nehmen seien. *Wenn* man sich das ganze Weltall in einem Zustande völligen Gleichgewichts denken könnte, wo durchaus gleichartige Kraftzentren in absoluter Gleichartigkeit über den ganzen Raum verteilt wären, so würde in Ewigkeit alles im Gleichgewicht bleiben. Ein solcher Gedanke ist aber schon dadurch ausgeschlossen, dafs sich keine Grenze des Raumes aufstellen läfst. Von allen uns bekannten gleichartigen Massen gilt es, dafs sie notwendigerweise in niederem oder höherem Mafse differenziert wurden. —

Die Entwickelung mufs (vorausgesetzt natürlich, dafs sie nicht von aufsen unterbrochen wird) mit Notwendigkeit zu einem Zustande des Gleichgewichts führen, in welchem sowohl die Konzentration als die Differenzierung ihren Gipfel erreicht hat. Mit Bezug auf die Entwickelung des Menschen bedeutet dieser Zustand die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit, bestehend in der möglichst grofsen Harmonie zwischen den Menschen und der Natur und zwischen den Menschen untereinander. Da die äufseren Einwirkungen aber fortwährend ihren Einflufs üben, wird dieser Zustand des

Gleichgewichts im Laufe der Zeit nicht andauern können. Auf Entwickelung wird Auflösung folgen, wenn es an Energie gebricht, die Harmonie der Konzentration und der Differenzierung trotz anhaltender Einflüsse zu behaupten. Und durch die verschiedenen Stadien der Auflösung hindurch gelangt man schliefslich in ein neues Chaos. — Ebenso wie im Kreise unsrer Erfahrung unablässig Entwickelungsprozesse vorgehen, ebenso finden unablässig auch Auflösungsprozesse gröfserer und kleinerer Ganzheiten statt. Selbst wenn unser Sonnensystem — und alle Sonnensysteme —, wie einige Naturforscher meinen, den Keim der Auflösung in sich tragen sollte, wird stets die Möglichkeit neuer Systembildungen vorhanden sein, da es stets äufsere Kräfte geben wird, um die Entwickelungsprozesse in Gang zu bringen. Alle Bewegung ist rhythmisch, und Entwickelung und Auflösung werden deshalb ins unendliche abwechseln.

Während Hegel in seiner idealistischen Entwickelungslehre (siehe oben S. 196 u. f.) ewigen Fortschritt verbürgte, indem die „höheren Einheiten" (welche Spencers Harmonie zwischen Konzentration und Differenzierung entsprechen) stets die Grundlage neuer Evolutionen werden, kann Spencer als guter Positivist und kraft der Lehre von der Relativität der Erkenntnis nichts darüber sagen, ob die Entwickelung oder die Auflösung der stärkere Prozefs der Welt ist. Wegen seiner dualistischen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und dem Relativen will er der Entwickelung (mithin auch dem ganzen Rhythmus von Entwickelung und Auflösung) nicht einmal absolute Bedeutung beimessen. Es kommt hier, wie bereits nachgewiesen, ein Widerspruch bei ihm zum Vorschein, da er einen Zusammenhang der Erscheinungen mit der unerkennbaren Ordnung der Dinge anerkennt, die ihnen zu Grunde liegt (the connection between the phenomenal order and the ontological order). Nur daran hält er entschieden fest, dafs ebensowenig wie wir Grenzen der Zeit und des Raumes aufstellen können, wir ebensowenig die in der Welt der Erscheinungen thätige Kraft zu begrenzen vermögen. Seine eigentliche Aufgabe hat er jedoch gelöst durch die Charakteristik der Geschichte, die jede Erscheinung durchläuft.

e. Der Entwickelungsbegriff auf dem Gebiete der Biologie und der Psychologie.

Das Gebiet, auf welchem sich Spencer mit der gröfsten Sachkenntnis bewegt, ist das biologische und das soziologische. Eine biologische Idee gab, wie wir sahen, den Anstofs zu seinem ganzen System, und diese Idee (der Entwickelung als Differenzierung) verband er wieder unmittelbar mit einer soziologischen Idee (von der Teilung der Arbeit). Das soziale Leben ist ihm eine Lebensform, die den allgemeinen Gesetzen des Lebens gehorcht, und ebenso geht es mit dem Seelenleben und dem ethischen Leben. Die Biologie ist daher in seinem Systeme die vorherrschende konkrete Wissenschaft. Sein Forschen will der Entwickelung des Lebens auf allen Stufen und unter allen Formen nachspüren.

Das Leben besteht in einer fortwährenden Anpassung innerer Verhältnisse an äufsere. In einem lebendigen Körper bringt ein äufserer Eindruck nicht nur eine direkte, sondern auch eine indirekte Wirkung hervor, indem ein Zustand hervorgerufen wird, der das Lebewesen befähigt, einer folgenden Veränderung der Aufsenwelt entgegenzutreten. Es wird eine innere Thätigkeit in Gang gesetzt, die bei einer späteren Gelegenheit von Nutzen ist oder sein kann. Das organische Gewebe besitzt zwei dem Anschein nach entgegengesetzte Eigenschaften, welche im Verein die Anpassung ermöglichen. Es besitzt eine Plastizität, welche die äufsern Eindrücke die ganze organische Masse oder doch grofse Teile derselben durchzittern läfst; und es besitzt eine Polarität, eine bestimmte Ablagerungsweise der letzten organischen Partikeln, welche Spencer die physiologischen Einer nennt und für weit einfacher als die Zellen, aber zusammengesetzter als die chemischen Moleküle hält, eine Polarität, welche bewirkt, dafs die Wirkung der Eindrücke auf die organische Masse vorwiegend durch die eigne Beschaffenheit der letzteren bestimmt wird. Die ursprüngliche Bildung der organischen Masse ist eine dunkle Frage. Spencer weist die Ansicht von der Entstehung organischer *Formen* aus unorganischer Materie von sich. Er

neigt sich dagegen der Ansicht zu, dafs sich zu einem gewissen Zeitpunkte des Erkaltungsprozesses der Erdoberfläche organische Masse durchaus *strukturloser* Art gebildet habe. Da diese ursprüngliche organische Masse ohne bestimmte Struktur gewesen sei, falle diese Annahme also nicht mit der Annahme eines ersten Organismus zusammen. Es habe organisches Leben ohne Organisation gegeben. (Siehe besonders den Appendix des ersten Bandes der „*Principles of Biology*".) Die organischen Formen sind unter der Einwirkung der äufseren Verhältnisse auf die inneren successiv entstanden. Kraft der allgemeinen Gesetze der Entwickelung erzeugt ein fortwährender äufserer Einflufs Verschiedenheiten in der Masse, zunächst eine Verschiedenheit der Oberfläche von dem Innern, und wegen der verschiedenen Art und Weise, wie die verschiedenen Teile gegen die Eindrücke reagieren, nehmen sie allmählich verschiedene Natur an. Spencer stellt sogar den Satz auf, die Funktion gehe der Struktur voraus, und das andauernde, auf bestimmte Weise geschehende Fungieren erzeuge die bestimmte Struktur, welche die einzelnen Organe besitzen. Dieser direkte Einflufs der Umgebungen auf das organische Gewebe werde eigentlich von der Lehre von der natürlichen Auslese vorausgesetzt; die Auslese finde gerade unter den durch den direkten Einflufs hervorgerufenen beginnenden Strukturen statt, unter den verschiedenen Variationen, welche die organische Masse durch den äufseren Einflufs erleide. Selbst wo die Variationen aus andern, unbekannten Ursachen entstünden, sei die natürliche Auslese doch nur dann imstande, sie zu erhalten, wenn mit diesen „spontanen Variationen" günstige Wirkungsarten verbunden seien (Princ. of Biol. § 61). Die Veränderung, die wegen eines gewissen anhaltenden Fungierens in der Struktur vorgehen könne, werde sich vererben lassen, wenn sie eine Änderung der organischen Polarität erzeugt habe, das heifst eine Änderung der diesem bestimmten Organismus eigentümlichen Weise, wie die physiologischen Einer abgelagert würden.

Darwins Lehre von der natürlichen Auslese (welche Spencer lieber die Lehre von der Erhaltung der zweckmäfsigsten Lebensformen: the survival of the fittest nennen

möchte) erkennt Spencer im vollsten Maſse und mit groſser Bewunderung an. Ebensowenig wie Darwin selbst meint aber auch er, daſs die Auslese alles zu erklären vermöge. Ohne den Glauben an die Vererbung erworbener Eigenschaften ist die Entstehung der Arten ihm unbegreiflich, und in den letzten Jahren hat er deshalb eine tüchtige und energische Polemik geführt gegen „diejenigen Naturforscher, die mehr darwinistisch sein wollen als Darwin selbst“, besonders gegen die Weismannsche Hypothese, die allen Einfluſs eingeübter Funktionen auf die den Keim der Nachkommenschaft enthaltenden Zellen bestreitet und daher alle Entwickelung aus der natürlichen Auslese herleiten muſs. Besonders mit Bezug auf die höheren, ein entwickeltes Nerven- und Muskelsystem besitzenden, organischen Wesen ist er der Ansicht, daſs der Einfluſs, den der Gebrauch der Kräfte auf den Organismus übe, von groſser Bedeutung sei. Er legt der Frage nicht nur biologischen, sondern auch ethischen und sozialen Wert bei. „Wenn eine Nation,“ sagt er in seinem Aufsatze *Factors of Organic Evolution* (1886), „in ihrer Totalität Veränderung erfährt wegen der Vererblichkeit der Wirkungen, welche die Natur ihrer Mitglieder durch diejenigen Formen der täglichen Thätigkeit erleidet, die durch ihre Institutionen und Lebensverhältnisse bedingt werden, so müssen diese Institutionen und diese Lebensverhältnisse die Bürger weit schneller und vollständiger formen, als sie dies könnten, wenn die einzige Ursache der Anpassung das häufige Überleben solcher Individuen wäre, die in günstiger Richtung variiert haben.“ Die ethische und soziale Verantwortlichkeit wird also gröſser, wenn man an die Vererbung erworbener Eigenschaften glaubt, als wenn alles auf der Auslese beruht. Dies verleiht dem Problem ein groſses Interesse in Spencers Augen, und er schlieſst die Reihe seiner Streitschriften mit der eindringlichen Aufforderung an die Biologen, gröſsere Klarheit über dasselbe zu verbreiten (*Weismannism once more.* 1894. S. 23): „Ich habe es immer mehr gefühlt, daſs weil alle höheren Wissenschaften von der Wissenschaft vom Leben abhängig sind und zu falschen Ergebnissen kommen werden, wenn in einer fundamentalen Voraussetzung, welche die Lehrer dieser Wissenschaft zum Nutzen der ersteren

aufstellen, ein Irrtum enthalten ist, es die Aufgabe dieser Lehrer ist, diese streitige Frage in irgend einer Richtung zu entscheiden". —

Auch das Bewufstsein ist eine Thätigkeit, die während der Anpassung der Lebewesen an die Umgebungen entsteht. Nehmen die Eindrücke an Menge zu, so kann die Anpassung an sie nur dann eine genaue werden, wenn sie in eine Reihe geordnet werden, so wie es im Bewufstsein geschieht. Die Psychologie ist in sofern ein Teil der Biologie. Spencer unterscheidet hier aber zwischen objektiver und subjektiver Psychologie. Eigentlich gehört nur die objektive Psychologie, die das Bewufstseinsleben in den materiellen Funktionen studiert, mit welchen es verknüpft ist, in die Reihe der konkreten Wissenschaften. Die subjektive Psychologie, die auf unmittelbare Selbstbeobachtung aufbaut und ihre Ergebnisse durch deren Analyse gewinnt, steht in demselben Verhältnisse zu allen andern Wissenschaften, wie überhaupt das Subjekt zum Objekt; sie ist die Wissenschaft von der subjektiven Existenz, wie alle andern Wissenschaften zusammen die objektive Existenz betreffen. Darum ist die subjektive Psychologie eine in ihrer Art durchaus einzig dastehende Wissenschaft. (Princ. of Psychol. § 56. — Classif. of the Sciences. 3. ed. S. 26 b.)

Ebenso wie Stuart Mill behauptet Spencer also die Selbständigkeit der Psychologie, während dagegen Comte sie übersieht. Und zugleich sagt er sich von der älteren englischen Schule los, indem er behauptet, man könne das Bewufstsein nicht als eine blofse Summe von Empfindungen und Vorstellungen betrachten, da es stets etwas gebe, das diese miteinander verbinde und die Einheit des Vorstellungskreises gegen Versuche, denselben zu teilen, aufrecht erhalte. Es müsse im Bewufstsein etwas Substantielles geben im Gegensatz zu allen wechselnden Formen, dieses Substantielle könnten wir aber nicht erkennen, da es in keinem einzelnen Zustand hervortrete, obgleich jeder einzelne Zustand eine besondere Form desselben sei.

Trotz aller Eigentümlichkeit, mit welcher das Bewufstseinsleben in der subjektiven Erfahrung auftritt, bietet es dennoch dieselben Grundzüge dar wie das Leben und die

Entwickelung überhaupt. Seine Entwickelung besteht in fortschreitender Konzentration, Differenzierung und Determination. Alle Übergänge geschehen stufenweise, weshalb man mit Unrecht Qualitätsverschiedenheiten der psychischen Vermögen aufgestellt hat. Von der Reflexbewegung durch Instinkt und Erinnerung hindurch zur Vernunft, von dem einfachsten Unterscheiden und Wiedererkennen bis zum höchsten wissenschaftlichen Denkakt gibt es eine kontinuierliche Reihe von Stufen. Der qualitative und quantitative Reichtum des Bewufstseins entspricht dem Reichtum des Verhältnisses des Lebewesens zur Umwelt. Stets findet eine Korrespondenz des Bewufstseinslebens mit den äufseren Verhältnissen statt, mit denen das Individuum zu schaffen hat. Es gibt eine kontinuierliche Reihe von Stufen von dem Eingeweidewurm eines organischen Gewebes an bis zu einem Newton oder einem Shakespeare, dessen Denken die Welt umfafst.

Mit Bezug auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis macht Spencer Front einerseits gegen Leibniz und Kant, anderseits gegen Locke und Mill. Er bekämpft den Empirismus, der nicht erblickt, dafs der Stoff der Erfahrung stets auf eine durch die ursprüngliche Natur des Individuums bestimmte Weise aufgenommen und verarbeitet wird, und dem überdies der Mangel eines Kriteriums der Wahrheit fühlbar ist. Es bedarf einer ursprünglichen Organisation, um den Einflufs zu verstehen, den die Einwirkungen auf die verschiedenen Individuen haben; und jedesmal, wenn man eine Behauptung begründen will, bedarf es eines Kriteriums, welches darin besteht, dafs das Gegenteil einen Widerspruch enthalten würde. An der angebornen Natur des Individuums und an dem logischen Prinzipe, auf welches wir uns bei jedem Schlusse stützen, besitzen wir also etwas Apriorisches, etwas, das sich nicht aus der Erfahrung ableiten läfst. In sofern gibt Spencer Leibniz und Kant gegen Locke und Mill recht, aber nur, solange von der Erfahrung des einzelnen Individuums die Rede ist. Dem einzelnen Individuum gibt es ein a priori, aber nicht der Gattung. Denn diejenigen Bedingungen und Formen der Erkenntnis und des Gefühls, die im einzelnen Individuum ursprünglich sind und sich deshalb nicht aus dessen Erfahrung

ableiten lassen, sind früheren Generationen als Erbteil zu verdanken. Die Formen des Denkens entsprechen den angesammelten und angeerbten Strukturänderungen, die in jedem neugebornen Individuum im verborgenen vorhanden sind und sich durch dessen Erfahrungen stufenweise entwickeln. Und ihr erster Ursprung wird also dennoch empirisch: Die festen und universellen Beziehungen der Dinge untereinander müssen während des Verlaufes der Entwickelung feste und universelle Verbindungen im Organismus bilden; durch unablässige Wiederholung absoluter äufserer Gleichförmigkeiten entstehen in der Gattung notwendige Erkenntnisformen, unauflösbare Gedankenverbindungen, welche den Reinertrag der Erfahrung vielleicht mehrerer Millionen von Generationen bis auf die Gegenwart ausdrücken. Das einzelne Individuum kann nicht trennen, was auf diese Weise in der Organisation der Gattung eine eingewurzelte Verbindung geworden ist, und in seiner angebornen Natur bringt es deshalb die Grundlage mit sich, auf welche die notwendigen Wahrheiten aufgebaut werden. (Siehe Princ. of Psychol. §§ 208, 216, vgl. First Princ. § 53: Absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought). Obgleich die induktive Schule nach Spencers Ansicht zu weit ging, wenn sie alles auf dem Wege der Induktion ableiten wollte, wodurch die Induktion selbst in der Luft schwebend würde, will er sich doch, wenn er wählen sollte, lieber zu Lockes Schülern als zu denen des Kant zählen. Denn *schliefslich* rühren doch auch nach ihm alle Erkenntnis und alle Denkformen aus der Erfahrung her. Max Müller hat gemeint, wenn Spencer gestehe, es gebe etwas im Bewufstsein, das kein Erzeugnis eigner Erfahrung sei, so sei er ein reiner Kantianer (a thorough Kantian). Hierauf entgegnete Spencer: „Der evolutionistische Gesichtspunkt ist ein durchaus empirischer. Er unterscheidet sich von der älteren Auffassung der Empiriker durch die Erweiterung, die er dieser Auffassung gibt. Kants Auffassung ist aber offenbar absolut unempirisch.“ (Essays III. S. 274. 277.)

Spencer wird hier indes von seiner eignen Kritik des Empirismus betroffen, wenn er meint, die Gattung habe auf irgend einer Stufe ihrer Entwickelung äufsere Einwirkungen

aufnehmen können, ohne dafs eine vorher gegebene Organisation zur Aufnahme dieser Einwirkungen und zur Bestimmung ihrer Resultate existiert hätte. Seine Psychologie enthält hier einige Unklarheit, die schon in seiner Biologie zu spüren ist. Denn sein Satz, die Funktion bestimme die Struktur, scheint sich nicht anders verstehen zu lassen, als dafs das organische Gewebe auf der niedersten Stufe sich gegen alle Einwirkungen, die eine Thätigkeit in ihm erzeugten, absolut passiv verhalten sollte. Der Zustand einer derartigen absoluten Passivität ist jedoch durch seine eigne Definition des Lebens als Anpassung ausgeschlossen — und ist in der That nicht einmal dort zu finden, wo unorganische Wesen den Einflüssen ausgesetzt werden, so wahr der Stein andre Wirkungen der Wärme zeigt als das Wachs. — Aufserdem hat Spencer übersehen, dafs die *Gültigkeit* unsrer Erkenntnis dadurch nicht absolut verbürgt wird, dafs die ersten Voraussetzungen aus den Erfahrungen zahlloser Geschlechter hergeleitet werden. Hierdurch wird höchstens dargethan, dafs diese Voraussetzungen sich bisher im Kampfe ums Dasein als praktisch brauchbar erwiesen haben. Ein Beweis ihrer absoluten Wahrheit läfst sich hierauf nicht stützen[109]). —

Noch mehr als die Erkenntnis setzt nach Spencer das Gefühl eine jedem Individuum ursprüngliche, von der Gattung empfangene Grundlage voraus. Die fortwährende Wechselwirkung mit der Aufsenwelt, der fortwährende Kampf mit den Lebensbedingungen erzeugt die Neigung zu Stimmungen, für die es nicht immer klare Vorstellungsausdrücke zu finden gelingt. So geht es mit den sympathischen Gefühlen, z. B. mit der Lust des kleinen Kindes an einem lächelnden Gesichte, seiner Unlust an einem traurigen oder drohenden Gesichte. Das Gerechtigkeitsgefühl, der unmittelbare Zorn über Übergriffe, kann entstehen, ohne dafs ein deutlicher Begriff von den Grenzen der Handlungsfreiheit der Individuen vorhanden ist. Spencer macht den älteren Utilitarianern den Einwurf, sie liefsen die bewufste Einsicht in die nützlichen Wirkungen der Entstehung der beurteilten Handlungen und Motive vorausgehen. Um zu erfahren, ob Sympathie förderlich sei, müsse man vorerst unwillkürlich sympathisch

handeln. Das Gefühl ermögliche es also, die Nützlichkeit zu entdecken, es sei aber nicht die Entdeckung der Nützlichkeit, die das Gefühl anfänglich erzeuge. Es ist die fortwährende Erziehung, welcher der Mensch durch die Wechselwirkung mit den Lebensverhältnissen untergeben ist, von welcher Spencer fortgesetzte Änderungen und Fortschritte des menschlichen Gefühlslebens erwartet, nicht aber von bloßer Mitteilung fertiger Kenntnisse. Er opponiert gegen den Satz, von welchem Comte, namentlich in seinen früheren Schriften, ausging, daß die Ideen die Welt regierten. Das Gefühl und der Charakter treiben das Werk, und welche Ideen die herrschenden werden, das wird auf dem Charakter des Volkes beruhen, welcher wieder durch die von früheren Generationen angeerbte Grundlage bestimmt wird.

f. Der Entwickelungsbegriff in der Soziologie und der Ethik.

Für Spencers Soziologie wird das Verhältnis zwischen Individuum und Gattung, das er in seiner Biologie und Psychologie gefunden hatte, von entscheidender Bedeutung. Wenn jedes Individuum eine ursprüngliche Grundlage seines Charakters hat, die auf die frühere Geschichte der Gattung zurückzuführen ist, wird die Entwickelung des sozialen Lebens sich nicht plötzlich mittels der Einwirkungen, welche man durch Reformen der Erziehung und der Staatsverfassung den einzelnen Individuen geben können möchte, in andrer Richtung leiten lassen. Spencer hegt keine so unmittelbare Hoffnung auf die Zukunft wie Bentham, Mill und Comte. Die Entwickelung schreite langsam fort, eben weil die natürliche Grundlage der Individuen und nicht nur ihre Gedanken und Kenntnisse sich verändern müßten. Während seines Aufenthalts in Amerika tadelte Spencer in einem Gespräche mit starken Ausdrücken die in dem öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten stattfindenden Übelstände, welche er daraus herleitete, daß das Land seine an und für sich gute Verfassung durch einen Glücksfall erhalten, aber auch nur *erhalten* habe; sie sei nicht unwillkürlich emporgewachsen, und deswegen sei

es kein Wunder, dafs ihre Konsequenzen anders geworden seien, als man sich gedacht habe. Als ein befreundeter Amerikaner ihn fragte, ob dem nicht durch Unterricht und Verbreitung politischer Kenntnisse abzuhelfen sei, antwortete Spencer: „Nein. Die Frage betrifft wesentlich den Charakter, und erst in untergeordnetem Sinne die Kenntnisse. Es ist ein häufiger Wahn, dafs der Unterricht ein Universalmittel gegen politische Übel sein könne.“ Änderungen des Charakters geschehen nach Spencer nur dadurch, dafs eine Rasse durch Generationen hindurch mit den wirklichen Lebensverhältnissen in Wechselwirkung steht. Nur durch praktische Anpassung, durch Entwickelung und Übung der im Kampfe ums Dasein brauchbaren Kräfte entstehen feste Charaktere und gesunde Gefühle. In seiner Schrift über Erziehung schärft Spencer deshalb die Notwendigkeit ein, dafs das Kind auf eigne Faust Erfahrungen mache, selbst die natürlichen Verhältnisse kennen und die Wirkungen seiner eignen Handlungen fühlen lerne. Spanische Wände sollten möglichst wenig angewandt werden, da sie doppelte Arbeit bewirkten: erst Anpassung an die Wand und darauf an das hinter der Wand Befindliche, an die wirklichen Verhältnisse. Das Kind sollte sich am liebsten selbst brennen, sonst lerne es nicht recht das Feuer scheuen. Und was von dem Charakter des Individuums gelte, lasse sich auch von dem Charakter der Rasse, der ganzen Gattung sagen. In seinem grofsartig und breit angelegten Werke *Principles of Sociology* sucht Spencer dies mittels eines weitläufigen Materials zu erhellen, das namentlich die am tiefsten stehenden Rassen geliefert haben. Im Verein mit einem Kreise von Mitarbeitern hat er unter dem Titel *Descriptive Sociology* eine Reihe tabellarischer, von Verweisungen an die Quellen begleiteter Übersichten über die kulturhistorischen Verhältnisse verschiedener Völker herausgegeben. In einem anregend geschriebenen Buche *The Study of Sociology* hat er die Schwierigkeiten erörtert, mit denen eine rein wissenschaftliche Soziologie zu kämpfen hat.

Es ist ein Lieblingssatz Spencers, dafs soziale Gesellschaften und Verfassungen erwachsen und nicht gemacht werden. Er weist ausführlich die Analogie einer sozialen Ge-

sellschaft mit einem Organismus nach. Die einzelnen Individuen entsprechen den Zellen oder wohl vielmehr den physiologischen Einern. Sowohl in der Gesellschaft als im Organismus ist das gemeinschaftliche Leben gewissermaſsen von dem Schicksal jedes einzelnen Einers unabhängig. Einen groſsen und bedeutenden Unterschied gibt es aber zwischen der Gesellschaft und dem Organismus: während in letzterem das Bewuſstsein (wo sich ein solches findet) an die zentralen Organe gebunden ist, im Vergleich mit denen die andern Organe und Einer nur von untergeordneter Bedeutung sind, besitzen in der Gesellschaft gerade die einzelnen Einer Bewuſstsein, während die zentrale Organisation als solche kein spezielles Bewuſstsein hat. Im Organismus sind die Teile da um des Ganzen willen, in der Gesellschaft das Ganze aber um der Teile willen. Diesem Unterschied zwischen der Gesellschaft und dem Organismus muſs nach Spencer nicht weniger Gewicht beigelegt werden als ihren Analogien. (Vgl. Princ. of Sociol. § 222, zusammengehalten mit Princ. of Ethics. II. §§ 102, 137.) Denn hierauf beruht der Grundsatz, dessen Richtigkeit die Geschichte des sozialen Lebens darthut, daſs die Zentralisation stets nur die Bedeutung eines notwendigen Mittels hat, während es stets das Entscheidende wird, was in den einzelnen Individuen vorgeht, wo sich das eigentliche menschliche Leben abspielt. Im sozialen Leben wie in der individuellen Erziehung kommt es darauf an, die spanischen Wände und die Vormundschaft auf das möglichst Geringe zu reduzieren, da sie die Entwickelung fortwährend komplizieren und verzögern, indem sie eine doppelte Anpassung, erst an die künstlichen und darauf an die natürlichen Verhältnisse erforderlich machen. Die Erfahrung zeigt, daſs überall, wo Forderungen, die in der Natur wurzeln, von äuſseren Autoritäten eingeschärft werden, der Gehorsam gegen die Autoritäten auf Kosten des praktischen Verhältnisses zur natürlichen Wirklichkeit den ersten Platz einnimmt. Und die Erfahrung zeigt zugleich, daſs künstlich aufgestellte und eingesetzte Autoritäten nicht so tüchtig und zweckmäſsig wirken wie die freien, individuellen Kräfte selbst. Die soziale Maschinerie verbraucht gar zu viel Kraft zur Erreichung ihres Zweckes — und erreicht gar leicht andre Zwecke als die beabsichtigten.

Die einzelnen Individuen erfahren viel eindringlicher als die Staatsgewalten die direkte Verbindung der Arbeit mit dem Ertrag. Obgleich Spencer in der Theorie dabei bleibt (was er schon in den „Social Statics“ lehrte), dafs der Erdboden das Eigentum des ganzen Volkes sei, erklärt er sich doch aus Unwillen gegen den „Offizialismus“ dagegen, dafs der Staat den Anbau des Bodens übernehmen sollte, wie die „Nationalisten“ vorschlugen. Durchaus von den finanziellen Schwierigkeiten, die entstehen würden, wenn der Staat den Erdboden übernehmen wollte, abgesehen, welche Schwierigkeiten nach Spencer die Durchführung des Vorschlags an und für sich unmöglich machen würden, ist in seinen Augen die notorische Unvollkommenheit der Staatsverwaltung im Vergleich mit privater Verwaltung hinlänglich, um den Vorschlag abzuweisen. (Siehe Appendix B. der Princ. of Ethics. Part. IV.)

Die Erfahrung zeigt uns menschliche Gesellschaften auf höchst verschiedenen Stufen der Entwickelung; der Grad der Entwickelung wird hier wie überall nach der Konzentration, der Differenzierung und der Determination bemessen. Es gibt aber *einen* Gegensatz, der in soziologischer — und nicht minder in ethischer — Beziehung in erster Reihe steht. Es ist dies der Gegensatz zwischen Militarismus und Industrialismus. Hier haben wir zwei Typen der Gesellschaft, deren ersterer besonders auf niederen Stufen herrscht und allmählich, aber sehr langsam und unter vielen Schwankungen, dem andern weicht. Die militärische Gesellschaft entsteht aus der Notwendigkeit, alle Kräfte zu vereinen, um die soziale Gruppe gegen äufsere Feinde zu verteidigen, oft auch aus dem Triebe, auf Kosten andrer Gruppen Unterhalt und Macht zu erwerben. Diesem Typus charakteristisch ist die absolute Unterordnung der Individuen unter die Gemeinschaft. Sie sind Mittel, nicht Zweck. Gehorsam wird die höchste Pflicht. Das friedliche Werk, Mittel zum Lebensunterhalt zu schaffen, wird Weibern und Sklaven überlassen. In der industriellen Gesellschaft dagegen steht diese Arbeit in erster Linie. Die Hauptsache ist hier der freie, persönliche Verkehr der Individuen, ihr Zusammenwirken im Dienste gemeinschaftlicher Interessen. Während der militärische Typus eine Mischung von

Wildheit und Unterwerfung begünstigt, stellt der individuelle Typus die Individuen einander frei gegenüber und läfst sie im täglichen Verkehr lernen, wie sie ihre Zwecke so erreichen können, dafs sie auch das Recht andrer, desgleichen zu thun, anerkennen. Dies ist eine Erziehung, die nach und nach auf die Charaktere, die Sitten und die Verfassungsverhältnisse Einflufs erhält. Während unter dem militärischen Typus der regulierende Apparat alles gilt, wird er jetzt nach und nach auf die Aufgabe beschränkt, den Frieden und das Recht unter den Mitgliedern der Gesellschaft zu handhaben. Zur Ausführung derjenigen Funktionen, welche vorher der Staat als eine Art Vorsehung besorgte, bilden sich freiwillige Associationen, insofern das unwillkürliche Zusammenwirken der Individuen nicht genügen sollte. Während es früher die Gesellschaft war, die den einzelnen Individuen ihr Gepräge verlieh, sind es jetzt vielmehr die einzelnen Individuen, welche die Gesellschaft nach ihrem Bedarfe ordnen. — Der Kampf des Militarismus mit dem Industrialismus ist noch unentschieden. Nach langen Friedensjahren erhielt der Militarismus neuen Aufschwung auf dem Festlande, bei dem die Familie Bonaparte, der gröfste aller modernen Flüche (that greatest of all modern curses, the Bonaparte family), zum zweitenmal in den Lauf der Dinge eingriff, und nun blüht er mehr oder weniger in allen Ländern und führt seinen Geist und seinen Typus auch auf anderen Gebieten als dem rein militärischen ein. Zwangsmafsregeln treten nun auf einer Reihe von Gebieten an die Stelle freier Selbstentwickelung. In dem Ideal der Sozialdemokratie von einem Heere von Arbeitern, jeder mit seinem verordneten Gewerbe und seinem verordneten Lohn, äufsert sich derselbe Typus, und es kann deshalb nicht wunder nehmen, dafs der Sozialismus und der Militarismus am besten in einem und demselben Staate, in Deutschland, gedeihen. (Princ. of Ethics. II. §§ 26, 72.) Und die Aussichten zum Besseren sind vorläufig keine heitern: „Solange die europäischen Nationen diejenigen Teile der Erde, die von niederen Völkern bewohnt sind, mit cynischer Gleichgültigkeit gegen die Rechte dieser Völker unter sich teilen, ist es thöricht, zu erwarten, dafs in jeder einzelnen dieser Nationen von seiten der Regie-

rung zarte Rücksicht auf das Recht der Individuen erwiesen werden sollte“ (ibid. § 119). — Indes gewahrt Spencer die Möglichkeit eines dritten Typus, der über den Industrialismus ebenso hoch erhaben ist, wie dieser über den Militarismus. Der industrielle Typus wird leicht bis zu der Einseitigkeit geführt, daſs alles auf Arbeit um des Erwerbs willen abzielt. Der dritte und höhere Typus menschlichen Lebens wird ein solcher sein, wo die freie Hingebung an Thätigkeiten, die unmittelbar befriedigend sind und nicht nur als Mittel zum Existieren dienen, einen weit gröſseren Platz als jetzt einnehmen werden. In unsrer jetzigen sozialen Ordnung sind es besonders Bestrebungen und Institutionen zur Förderung intellektueller und ästhetischer Zwecke, welche in der Richtung des dritten Typus Andeutungen enthalten[110]).

Die nähere Ausführung dessen, was dieser höchste Typus menschlichen Lebens in sich enthält, steht der Ethik, nicht der Soziologie zu. Denn dieser Zukunftstypus ist nach Spencer das Ziel, auf welches alles ethische Streben gerichtet ist. Solange dieses Ziel nicht erreicht ist, wird keine stringente Ethik möglich: die Verwirklichung der absoluten Ethik setzt ein vollkommenes menschliches Leben in einer vollkommenen Gesellschaft voraus. Auf den unvollkommenen Stufen sind die Verhältnisse so verwickelt, daſs nur Annäherungen an das absolut Rechte und Kompromisse des absolut Rechten mit dem, was die Erhaltung des Lebens unter den faktischen Verhältnissen fordert, möglich werden. Die relative Ethik muſs aber stets kontrolliert und reguliert werden, indem man die idealen Prinzipien der absoluten Ethik ins Auge faſst. Die Ethik muſs ein Bild derjenigen Bedingungen konstruieren, auf denen das vollkommene Leben beruht, ohne sich sogleich darnach zu richten, ob diese Bedingungen schon jetzt thatsächlich vorhanden sind. Vergleichen wir die ethische Entwickelung verschiedener Stufen, so finden wir, daſs sie die allgemeinen Merkmale aller Entwickelung trägt. Ethisches Handeln bietet gröſsere Konzentration und gröſseren Zusammenhang dar als unethisches Handeln: man vergleiche z. B. Selbstbeherrschung mit Ruchlosigkeit, Wahrheitsliebe mit Lügenhaftigkeit! Zugleich bietet es gröſseren Reichtum an Verschiedenheiten,

gröfsere Differenzierung dar: denn derjenige, der nur sein eignes egoistisches Interesse zu wahren sucht, erhält einen engeren Gesichts- und Wirkungskreis als derjenige, der zugleich für andre wirkt; alle Fähigkeiten und Möglichkeiten eines Menschen kommen nicht zur Entwickelung, wenn er nur für selbstische Zwecke wirken will, und der höchste Grad der Entwickelung kann deshalb erst da eintreten, wo die Thätigkeit des Individuums die Wohlfahrt andrer Menschen fördert. Endlich trägt das vollkommnere ethische Betragen auch das Gepräge gröfserer Bestimmtheit als das unvollkommnere: es nimmt bestimmte Rücksichten und begrenzt die Antriebe des Individuums selbst und diejenigen andrer Menschen, die sich an und für sich ins unbestimmte erweitern könnten, auf bestimmte Weise; Gewissenhaftigkeit, Gerechtigkeit und Mäfsigung geben uns Beispiele hiervon.

In dem vollkommenen Lebenstypus wird die Entwickelung des Einzelnen nur durch das ebenso grofse Recht andrer Menschen auf Entwickelung beschränkt sein; überdies wird der Einzelne unwillkürlich, aus eignem innern Antrieb, Übergriffe in die gesunde Entwickelung andrer vermeiden und diese dagegen seinerseits nach Kräften zu fördern suchen; endlich wird es nicht notwendig sein, zur Erreichung fernerliegender Zwecke Arbeiten zu übernehmen, die keine unmittelbare Befriedigung herbeiführen.

Die Konstruktion dieser Bedingungen der vollkommenen Lebensform stützt sich auf das Wohlfahrtsprinzip. Spencer kritisiert allerdings Benthams und Mills Utilitarianismus, aber nur, weil dieser gar zu empirisch war, die Neigung hatte, bei den zunächst liegenden Wirkungen der Handlungen zu verweilen. ohne die fernerliegenden, die sich nur auf dem Wege der Deduktion konstatieren lassen, zu gewahren. Hier sucht er, ebenso wie in seiner Erkenntnislehre, nachzuweisen, dafs die empirische und die apriorische Auffassung sich mittels der Entwickelungsphilosophie vereinen liefsen. Die Bedeutung der apriorischen („intuitiven“) Ethik findet er teils darin, dafs sie die Wichtigkeit der Deduktion behauptet und ideale, nicht unmittelbar auf die Erfahrung aufgebaute Prinzipien aufstellt, teils darin, dafs sie eine tiefere psychologische Grundlage des

ethischen Gefühls findet als diejenige, welche die eigne Erfahrung des Individuums abzugeben vermag. In seiner Konstruktion der Rechtslehre kommt er zu demselben Ergebnisse wie Kant: das Urrecht ist die Freiheit des Einzelnen, insofern dieser keine Übergriffe gegen die ebenso grofse Freiheit andrer Menschen begeht; diese ist ja, wie angeführt, das erste Merkmal des vollkommenen Lebenstypus. Diese Übereinstimmung Spencers mit Kant, die ihn selbst in Erstaunen setzt (siehe Appendix A der „Princ. of Eth.“ Part. IV), kann uns nicht wundern, da wir gesehen haben, dafs Kants Ethik und Rechtslehre aus einem evolutionistischen Gedankengange hervorgehen (siehe oben S. 83—86). Die grofse Bedeutung der apriorischen Ethik besteht darin, dafs man sich nicht durch die Rücksicht auf die nächsten Wirkungen der Handlungen berücken läfst; sie täuscht sich aber, wenn sie glaubt, die ethischen Prinzipien würden nicht zuguterletzt durch die Rücksicht darauf bestimmt, ob die Handlungen Glück oder Unglück verursachten. Und obgleich es eine apriorische, von individueller Erfahrung des Glücks unabhängige Grundlage des ethischen Gefühls gibt, ist doch eben diese Grundlage als das Resultat des Handelns und Leidens früherer Generationen zu erklären. In der näheren Auffassung des ethischen Gefühls unterscheidet Spencer sich von Kant durch die Annahme, das Pflichtgefühl gehöre nur einer gewissen Stufe der Entwickelung an. Das Pflichtgefühl bestehe in einer innern Kontrolle von einem Gefühle durch ein andres; bei vorgeschrittener Entwickelung werde eine solche Kontrolle aber nicht notwendig sein; es werde sich dann eine „organische Moralität“ gebildet haben, welche die Ausübung der von den ethischen Prinzipien erforderten Handlungen ebenso unwillkürlich und ebenso unmittelbar befriedigend machen werde, wie die Sorge der Mutter für das Kind und die Hingebung des Künstlers an sein Werk es schon jetzt seien. Der Mensch werde dann dem sozialen Zustande völlig angepafst sein — und letzterer dem Menschen.

Bis die vollkommene Entwickelung erreicht ist, müssen wir uns mit Kompromissen behelfen. Als strenge Wissenschaft ist die Ethik erst auf der höchsten Lebensstufe möglich. Spencer meint eigentlich also, es könne keine Ethik geben,

bevor sie — überflüssig sein wird! Wie parodox dies auch aussehen mag, so liegt hierin doch gewifs eine richtige Erkenntnis der prinzipiellen Schwierigkeiten, mit denen jeder Versuch einer wissenschaftlichen Ethik unter den verwickelten Verhältnissen zu kämpfen hat, unter denen wir das Leben führen müssen. Vielleicht mufs man sogar noch weiter gehen, als Spencer mit seinem grofsen Vertrauen auf den Siegeszug der Entwickelung für nötig hielt; namentlich nimmt er zu wenig Rücksicht auf die individuellen Verschiedenheiten und auf deren Einflufs auf die ethischen Bestimmungen[111]). — Wir werden einige Beispiele hervorziehen, um zu erhellen, was Spencer mit dem Unterschiede zwischen absoluter und relativer Ethik meint.

Die Soziologie zeigte uns, dafs die jetzige Entwickelungsstufe des Menschengeschlechts durch den Kampf des Militarismus mit dem Industrialismus charakterisiert wird. In dieser Zeit des Kampfes wird die Freiheit des Einzelnen auf vielfache Weise enger begrenzt werden als die absolute Ethik dies gestattet. Die Sklaverei ist eine Institution, die dem Militarismus angehört. Mit der Entwickelung des Industrialismus tritt die persönliche Freiheit in immer gröfseren Kreisen in Kraft. Wegen der Abhängigkeit des Arbeiters vom Arbeitgeber bleibt aber stets ein wenig von dem Abhängigkeitsverhältnisse zurück, in welchem der Sklave zum Herrn stand, obgleich das Verhältnis jetzt auf einem Vertrag beruht, auf Einwilligung und Verpflichtung beider Teile. Ob dies sich jemals gänzlich ändern lassen wird, können wir nicht wissen; es ist aber die Aufgabe der relativen Ethik, die Notwendigkeit einzuschärfen, sich dem idealen Verhältnisse der Gleichheit so sehr zu nähern, wie die Bedingungen dies irgend gestatten. — Während die Sklaverei bestand, genossen die Armen des oft väterlichen Schutzes der Herren. Die Aufhebung der Sklaverei wurde von der Aufhebung des Schutzes begleitet, und mithin traten die Leiden ein, welche der Kampf ums Dasein mit sich bringt. Dem hat man nun mittels Zwanges von seiten des Staates durch ein geordnetes Armenwesen abzuhelfen gesucht, indem es klar war, dafs man das Prinzip von der Erhaltung der am besten Akkommodierten nicht in seiner ganzen Strenge

herrschen lassen konnte. Das Eingreifen des Staates hat hier aber gröſsere Übel verursacht, als diejenigen, welche abgeschafft werden sollten: es hat die Schwachen und Untüchtigen geschirmt, es ihnen ermöglicht, Kinder in die Welt zu setzen, und sie auf Kosten der Tüchtigen und Fleiſsigen unterhalten! Man hat sein Gefühl des Leidens der menschlichen Welt durch Anwendung eines Systems beschwichtigen wollen, welches bei näherer Betrachtung das Übel verschlimmert. Das heutige System der Staatshilfe ist eine Art sozialer Opiophagie. Diejenigen Leiden, welche die Entwickelung nun einmal mit sich bringt, kann man nicht los werden. Und man wird sie nicht los, weil man Gefühle, die ihr rechtes Gebiet in mehr persönlichen Verhältnissen und in der Familie haben, auf die Ordnung politischer und sozialer Verhältnisse Einfluſs erhalten läſst. Familienethik und Staatsethik dürfen nicht miteinander vermischt werden; erstere betrifft die Erziehung der hilflosen Nachkommen, letztere die Ordnung der gegenseitigen Verhältnisse der Erwachsenen. Wenn das erwachsene Alter erreicht ist, sollte keine Staatshilfe die Lebensbedingungen am Wirken verhindern. Anders verhält es sich mit der freien Wohlthätigkeit, die ihre eignen Mittel gebraucht, während der Staat sich seine Mittel *erzwingt*. Aber auch diese wird nur imstande sein, überflüssiges Leiden zu verhindern und notwendiges zu besänftigen; geht sie weiter, so schwächt sie die Lebenskraft der Rasse. — Spencer selbst muſs indes zugeben, daſs ebenso wie es viele Übergangsformen zwischen dem Kinde und dem Erwachsenen gibt, ebenso auch viele Kompromisse der Familienethik mit der Staatsethik Raum finden können. Diese Systeme bilden keinen so prinzipiellen Gegensatz zu einander, wie man nach vielen Äuſserungen Spencers glauben möchte. Der richtige Grundgedanke Spencers ist der, daſs das Mitgefühl mit dem Leiden diejenige Erziehung durch Wechselwirkung mit den wirklichen Bedingungen des Lebens, die für die gesunde Entwickelung des Individuums und der ganzen Rasse notwendig ist, nicht ausschlieſsen darf.

In seiner rohsten Form begünstigt der Kampf ums Dasein den Egoismus. Der Altruismus aber, der in der Sympathie wurzelt, arbeitet sich, wenn auch langsam, empor, anfangs

unter der Form der Sorge für die Hilflosen, später auch unter anderen und höheren Formen. Einen absoluten Gegensatz der beiden gibt es nicht: die Entwickelung wird zu einer derartigen Änderung der menschlichen Natur führen, dafs der Einzelne seine höchste Glückseligkeit in der Hingebung findet, ohne jedoch durch sein Eingreifen die selbständige Entwickelung des andern zu hemmen, und dafs anderseits niemand so egoistisch ist, Gegenstand der absoluten Selbstaufopferung eines andern Individuums sein zu wollen. Was jetzt den ausnahmsweise am höchsten Stehenden charakterisiert, wird hoffentlich einst alle charakterisieren: denn was die beste menschliche Natur vermag, das liegt in dem Bereiche der ganzen menschlichen Natur, und die Entwickelung ist nicht vollendet, solange es noch die Möglichkeit gibt, das Leben durch Entfaltung von Fähigkeiten, die dem Individuum selbst unmittelbare Befriedigung bringen und zugleich andern Menschen Wohlthaten verursachen, gehaltvoller und reicher zu machen. Die freie Thätigkeit und Lebensentfaltung, die mehr ist als das Mittel eines künftigen Zweckes, ist, wie wir sahen, das Charakteristische des höheren Lebenstypus, den Spencer vor Augen hat. Schon jetzt gibt es, wie wir ebenfalls sahen, Handlungen und Bestrebungen, die dieses Gepräge tragen, so dafs „das dritte Reich“, auf welches Spencer mit so vielen andern Denkern unsers Jahrhunderts hinblickt, nicht einzig und allein in der Zukunft liegt.

Anhang.

Von Mills, Spencers und Comtes Werken abgesehen hat im letzten Teile des Jahrhunderts sowohl in England als in Frankreich eine nicht geringe Produktion stattgefunden, auf die wir uns hier jedoch nicht einlassen können, da sie zwar für die geistige Entwickelung der betreffenden Länder grofse Bedeutung hat, indes keine prinzipiell neue Erörterung der Probleme bezeichnet. Aus demselben Grunde können wir hier nicht die eigentümliche philosophische Entwickelung darstellen, die in Italien stattgefunden hat.

In der englischen Litteratur sind indes noch einige Werke

von mehr spezieller Natur zu nennen, die für das philosophische Denken überhaupt von Bedeutung sind. Es sind dies die logischen Werke von Boole und von Jevons und Sidgwicks ethische Arbeit.

Nachdem Stuart Mill die induktive Logik dergestalt behandelt hatte, daſs die Grenzen der Beweiskraft der rein induktiven Methode deutlich hervortraten, gab George Boole in seinem Werke *An Investigation of the Laws of Thought* (London 1854) eine neue Darstellung der deduktiven Logik, in welcher er der Deduktion die Bedeutung anwies, alle logisch möglichen Kombinationen gewisser Begriffe abzuleiten, wenn eine bestimmte Verbindung dieser Begriffe gegeben sei. Es sei also die Aufgabe der Deduktion, über den logischen Wert eines gegebenen Urteils erschöpfenden Aufschluſs zu geben. Booles Methode ist scharfsinnig, in der Form aber ein wenig erkünstelt. Sein Grundgedanke wurde in weit einfacherer Form von Stanley Jevons in einer Reihe von Arbeiten ausgeführt, die mit der *Pure Logic or The Logic of Quality apart from Quantity* (1864) begann und mit den *Principles of Science* (1874) endigte. Jevons legt den Inhalt, nicht den Umfang der Begriffe zu Grunde, und hebt somit den Unterschied der reinen Logik von der reinen Mathematik schärfer hervor. Zugleich führt er (was schon Hamilton und mehrere vor ihm durch Quantifizierung des Prädikats begonnen hatten) schon bei der Formulierung der Urteile das Identitätsprinzip weit entschiedener durch, als man — wenn man einzelne, lange ungedruckt gebliebene Aufsätze von Leibniz ausnimmt — dies bisher in der Logik gethan hatte. Sein logisches Werk geht bei der Darstellung der Forschungsmethoden weit mehr ins Spezielle als Mills Logik. Von bedeutendem erkenntnistheoretischen Interesse ist Jevons Logik wegen der klaren Weise, wie sie darlegt, daſs jeder Induktion ein deduktiver Schluſs zu Grunde liegt, indem der Beweis der Richtigkeit der Induktion stets darin besteht, daſs die Deduktion von dem versuchsweise aufgestellten Satze zu den gegebenen Erfahrungen, und weder zu mehr noch zu weniger, zurückführt. Da die Deduktion wiederum die Gültigkeit der logischen Prinzipien voraussetzt, ist mithin die Ungültigkeit des reinen Empirismus dargethan. In den letzten Jahren seines Lebens (1877—79) veröffentlichte Jevons in

der „Contemporary Review“ eine sehr scharfe Kritik der Philosophie Stuart Mills, in welcher er den reinen Empirismus in den schärfsten Gegensatz zum Evolutionismus stellt und sich entschieden der Philosophie Spencers anschliefst.

Henry Sidgwick gab durch sein Werk *Methods of Ethics* (1877) der ethischen Diskussion neues Leben und neue Klarheit. Namentlich machte er darauf aufmerksam, dafs sich hinter dem Namen des Utilitarianismus zwei verschiedene ethische Systeme verbargen, deren eines den Egoismus, das andre aber den Altruismus zu Grunde lege, während alle beide in dem Wohlfahrtsprinzipe den ethischen Mafsstab erblickten. Er stellt eine sorgfältige Untersuchung darüber an, wie weit die beiden Systeme, jedes für sich, gelangen können. Zugleich sucht er nachzuweisen, dafs die landläufigen moralischen Sätze (the morality of Common Sense) alle zum Utilitarianismus zurückführten, und dafs diejenigen Lücken oder Widersprüche, die sich in ihnen fänden, zum Verschwinden gebracht werden könnten, wenn man diesen unbewufsten Utilitarianismus durchführe[112]). —

Eigentümlich ist der philosophischen Diskussion in England und Frankreich während der jüngsten Zeit der Einflufs, den die deutsche Schule, besonders Kant und Hegel, gewonnen hat. Hierzu kommt in diesen Ländern ebenso wie in Deutschland eine Erscheinung, die namentlich für die philosophische Situation ums Jahr 1880 charakteristisch ist, wo wir die Grenze dieser Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie setzen, — nämlich eine fortschreitende Teilung der Arbeit auf dem philosophischen Gebiete, so dafs spezielle logische, psychologische und ethische Fragen Erörterung finden, ohne mit den allgemeinen philosophischen Problemen in direkte Verbindung gebracht zu werden. Wechselwirkung der philosophischen Richtungen untereinander und Spezialisierung der Untersuchungen bezeichnen den Charakter der letzten 15 Jahre, deren geschichtliche Darstellung zu geben es noch zu früh ist.

Es erübrigt uns noch, den Verlauf der philosophischen Diskussionen in Deutschland seit der Mitte des Jahrhunderts zu schildern.

ZEHNTES BUCH.

Die Philosophie in Deutschland 1850—1880.

Unter den beiden grofsen Richtungen der Philosophie des 19. Jahrhunderts hatte der Positivismus die Verbindung teils mit dem Gedankengange des 18. Jahrhunderts, teils mit der Erfahrungswissenschaft am besten aufrecht erhalten. Die Philosophie der Romantik dagegen war ein entschiedener und bewufster Versuch einer Reaktion gegen diese beiden Richtungen; man wollte ja sogar durchaus umgestalten, was im 17. Jahrhundert durch die Entstehung der Naturwissenschaft gegründet worden war! In Deutschland, dem Herde der Romantik und der romantischen Philosophie, war diese Richtung die herrschende um die Mitte des Jahrhunderts. Die Anhänger der kritischen Unterströmung waren die einzigen, welche die Kontinuität mit den andern Wissenschaften behaupteten, wenn man von Schopenhauer und Feuerbach absieht, die zu diesem Zeitpunkte noch als einsame Denker dastanden, welchen die Zeit der Anerkennung nicht erschienen war.

Ebensowenig wie der Positivismus als eine Reaktion gegen die Romantik zu erklären war, ebensowenig ist die philosophische Bewegung, die nach der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland stattfindet, als eine Fortsetzung des französisch-englischen Positivismus zu erklären. Sie hat ihre Voraussetzungen in Deutschland selbst. Ihre Probleme erhält sie vorzüglich durch den erneuten Aufschwung der Naturwissenschaft gegen Mitte des Jahrhunderts. Nicht allein werden

jetzt naturwissenschaftliche Studien und Ergebnisse Gegenstand allgemeineren Interesses als während des ersten Teiles des Jahrhunderts, da Poesie, Religion und spekulative Philosophie die Gemüter in Anspruch genommen hatten, sondern die Naturwissenschaft kehrte nun auch mit klarerem Bewufstsein zu den grofsen Prinzipien zurück, welche ihre Begründer einst aufgestellt hatten. Die Forderung, die äufsere Natur als eine Reihe nachweisbarer Ursachen und Wirkungen zu verstehen, mit andern Worten die Forderung einer mechanischen Naturerklärung, wurde jetzt wieder geltend gemacht, ebenso wie im 17. Jahrhundert. Und gleichzeitig hiermit wurde ein neues grofses, umfassendes Naturgesetz entdeckt und nachgewiesen: das Gesetz, dafs in der physischen Natur keine Energie entsteht noch vergeht, dafs dagegen das bei jedem scheinbaren Entstehen oder Vergehen Geschehende ein Umsatz der Energie in eine andre Form ist, und zwar so, dafs die verschiedenen Formen der Energie in bestimmtem quantitativen Verhältnisse zu einander stehen. Dieses Gesetz — das nebst Darwins Lehre von dem Ursprung der Arten durch den Kampf ums Dasein das bedeutendste Resultat der naturwissenschaftlichen Untersuchungen unsers Jahrhunderts ist — mufste notgedrungen das philosophische Denken in Bewegung setzen, so wie die Kopernikanische Theorie und Galileis Begründung der Mechanik die Philosophie auf neue Bahnen geführt hatten. Namentlich mufste der deutschen Philosophie die Hauptfrage entstehen: in wiefern lassen sich die von der Philosophie der Romantik entwickelten Gedanken behaupten, wenn man der neuen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise beitritt? Diese Frage erhielt dreifache Beantwortung. Der moderne Materialismus verwarf jene Gedanken als reine Illusionen und proklamierte die Lehre, dafs nur das Materielle existiere, als notwendige Konsequenz der Naturwissenschaft. Dagegen suchten Lotze und Fechner nachzuweisen, dafs der Grundgedanke der spekulativen Religionsphilosophie die letzte und abschliefsende Voraussetzung desjenigen Weltbildes sei, das sich mittels der naturwissenschaftlichen Methode erbauen lasse. Endlich näherten Albert Lange und Eugen Dühring sich der kritischen Philosophie und dem Positivismus, indem sie die Bedeutung

des Erkenntnisproblems hervorhoben und die Selbständigkeit des praktischen Idealismus der Erfahrungswissenschaft gegenüber behaupteten, während zugleich das Recht der Erfahrung, den faktischen Inhalt des Weltbildes zu bestimmen, eingeschärft wurde.

1. Robert Mayer und das Prinzip der Erhaltung der Energie.

Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in andern Wissenschaften schreitet die Erkenntnis auf rhythmische Weise, durch Aktionen und Reaktionen fort. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte die Naturwissenschaft eine grofse und fruchtbringende Periode, indem einige der wichtigsten Wahrheiten auf den Gebieten der Chemie und der Physiologie entdeckt wurden. Lavoisier führte die quantitative Methode in der Chemie ein, und mittels derselben wurde die Wahrheit des alten Gedankens dargethan, dafs kein Stoff entsteht oder vergeht, sondern dafs die nämliche Stoffmasse trotz aller Veränderungen unter verschiedenen Formen bestehen bleibt. Die Chemie wurde als exakte Wissenschaft begründet. Priestley, Ingenhouss, Senebier und Saussure fanden die Hauptgesetze des Stoffwechsels der Pflanzen und der Tiere und begründeten hierdurch die grofse Lehre von dem Kreislaufe des Stoffes in der Natur, welche die organische und die unorganische Welt in ihrer engen gegenseitigen Verbindung hervortreten läfst. Man entdeckte, dafs es dem Sonnenlichte zu verdanken sei, dafs die grünen Pflanzenzellen durch Aufnahme und Auflösung der Kohlensäure der Luft organischen Stoff bilden. Der in den Pflanzenzellen angesammelte Kohlenstoff dient darauf den Tieren als Nahrung; die tierischen Funktionen bewirken eine Verbrennung, und die hierdurch gebildete Kohlensäure wird in die Luft ausgeatmet, worauf derselbe Kreislauf aufs neue beginnen kann. Es war hier also ein grofser kosmischer Zusammenhang nachgewiesen [113]). Das von Kopernikus, Bruno, Kepler und Galilei entworfene Weltbild, das Newton durch den Nachweis der Anziehung als zusammen-

haltendes und ordnendes Band bereichert hatte, erhielt hierdurch eine neue und bedeutende Bereicherung.

Das Zeitalter war aber gar zu sehr mit Revolution und Weltkrieg, mit Romantik und Spekulation, bald auch mit Orthodoxie und Mystik beschäftigt, als dafs diese grofsen Ideen den Einflufs auf die allgemeine Auffassung erhalten konnten, den sie verdienten. Sogar in der Naturwissenschaft wurde ihr Sieg durch andre Tendenzen verzögert. Namentlich in der Wissenschaft von dem organischen Leben wurde den neuen Gesichtspunkten Widerstand geleistet, weil man noch von der Reaktion gegen die cartesianische Lehre von dem Organismus als einer Maschine beherrscht wurde. Man leitete die dem Organismus eigentümlichen Äufserungen aus einer besonderen Lebenskraft her, die von den andern Naturkräften durchaus verschieden sein sollte. Diese Erklärungsweise, der sogenannte Vitalismus, mufste zur Zurückweisung der Versuche führen, die organischen Erscheinungen in den universellen Kreislauf des Stoffes mit hineinzuziehen [114]). Aufserdem waren Botaniker und Zoologen von dem Interesse befangen, die Formen zu beschreiben und ihren systematischen Platz zu bestimmen, nicht aber den Entwickelungsprozefs zu ermitteln, durch welchen die Formen entstehen, oder die Ursachen zu finden, welche diesen Entwickelungsprozefs bestimmen. Die romantische Naturphilosophie begünstigte diese ästhetische und formale Auffassung — aus welcher sie selbst ja hervorgegangen war. Wenn die „Naturphilosophie“ häufig die ganze Schuld tragen soll, dafs die Gesichtspunkte aus dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts erst so spät in der Botanik und der Zoologie siegten, darf nicht vergessen werden, dafs sie wohl vielmehr die Wirkung als die Ursache des Zustandes der Naturwissenschaft war.

Ungefähr seit 1840 entsteht eine Änderung in dieser Beziehung. Man fing an, das Leben als etwas mehr denn ein Spiel von Formen und eine Offenbarung von Ideen aufzufassen. Dumas und Liebig hoben die Bedeutung der chemischen Vorgänge für die Pflanzen- und Tierwelt hervor. Und auch von medizinischer Seite begann man, eine streng mechanische Auseinandersetzung der im Organismus vorgehenden Prozesse

zu fordern. In einigen seiner ersten Schriften wirkte Hermann Lotze für diese Richtung, besonders in der *Allgemeinen Pathologie und Therapie als mechanischen Naturwissenschaften* (1842) und in dem Aufsatze, *Leben, Lebenskraft* (1843, in R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie). Es wurde die Aufgabe gestellt, die Physiologie zu einer rein mechanischen Wissenschaft zu machen. Am meisten epochemachend wurde indes der Grundsatz, den Robert Mayer (geb. 1814, gest. 1878), ein Arzt und Physiker, in seiner Schrift *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845) aufstellte: dafs während des Lebensprozesses nur eine Verwandlung, nie aber eine Erschaffung der Kraft sowohl als des Stoffes stattfindet. Mayer verweist hier auf das grofse Gesetz, das er wenige Jahre vorher entdeckt hatte, indem er das Gesetz der Erhaltung der Kraft dem von Lavoisier herrührenden Gesetze der Erhaltung des Stoffes zur Seite stellte.

Robert Mayers Forscherleben wird von einem einzigen Gedanken getragen, auf den er schon in früher Jugend geriet; dafs er diesen nicht auf experimentalem Wege im einzelnen durchzuführen vermochte, war die Tragödie seines Lebens. Als Kind hatte er ein Perpetuum mobile zu konstruieren versucht, und es machte grofsen Eindruck auf ihn, dafs dies ihm nicht gelang. Von der Zeit an grübelte er fortwährend dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung nach, zuvörderst in der Physiologie, die ihm als Mediziner am nächsten lag, dann aber auch in der Chemie und der Physik. Während er als Schiffsarzt eine Reise nach Ostindien unternahm, entstand in ihm die neue Idee von der Unvergänglichkeit der Kraft in der Natur, hervorgerufen teils durch Untersuchungen über den Ursprung der organischen Wärme, teils durch die Thatsache, dafs die Wellenbewegung des Meeres Wärme erzeugt. Ihm war es ein selbstverständlicher Satz, dafs die Wirkung nicht mehr enthalten könne als die Ursache: causa aequat effectum! Dies folge aus dem „Gesetze des logischen Grundes“! Mayer unterscheidet also ebensowenig wie die dogmatischen Philosophen zwischen Grund und Ursache; deshalb mufs er es auch wie William Hamilton und Herbert Spencer als selbstfolgliche Sache auffassen, dafs die

Ursache nicht zu nichts werden kann, wenn die Wirkung entsteht, sondern dafs die Wirkung ein Äquivalent dessen, was mit der Ursache zu verschwinden schien, bieten mufs. Bisher hatte man sich damit zufrieden gegeben, dafs eine Bewegung aufhöre, wenn sie auf hinlänglich starken Widerstand stofse, und dafs durch Reibungswiderstand Wärme entstehe. Aber — fragte Mayer — wird denn die Bewegung zu nichts, und entsteht darauf Wärme aus nichts? Wenn dem so wäre, würde der „rote Faden der Wissenschaft" zerschnitten, ebensowohl als wenn wir in der Chemie annehmen wollten, Sauerstoff und Wasserstoff würden durch Vereinigung zu nichts, und darauf entstehe das Wasser aus nichts. Wie wir annähmen, Sauerstoff und Wasserstoff würden in Wasser verwandelt, so müfsten wir auch annehmen, dafs die Bewegung nicht zu nichts, sondern in Wärme verwandelt werde[115]). Und durch den Ausdruck *verwandelt werden* wollte Mayer nur bezeichnen, dafs zwischen der verschwindenden Ursache und der sie ersetzenden Wirkung eine konstante quantitative Beziehung bestehe. Sei der angeführte Gedankengang richtig, so müsse die Erfahrung ein derartiges Verhältnis der Äquivalenz unter den sich ablösenden Formen der Kraft darthun. Auf Grundlage vorliegender Versuche suchte Mayer bereits in seinem ersten Aufsatze (*Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur.* Gedruckt in Liebigs „Annalen der Chemie und Pharmazie". 1842) das quantitative Verhältnis zwischen Wärme und Bewegung zu bestimmen. Diese Idee eines unveränderlichen Verhältnisses der Gröfsen war Mayer die Hauptsache, und sie war es auch, die der Naturwissenschaft der folgenden Zeit so förderlich war, — eine bedeutende Erweiterung des schon von Huyghens und Leibniz (siehe Band I. S. 388) behaupteten Gesetzes der Erhaltung der Kraft, so dafs es auch für das Verhältnis der verschiedenen Naturkräfte untereinander Gültigkeit erhielt. Mayer leitete aus seinem Gedankengange ab, dafs es eigentlich nur eine einzige Kraft gebe, die unter verschiedenen Formen auftrete, welche in bestimmter quantitativer Beziehung zu einander stünden.

Obgleich Mayers Versuch, eine philosophische Ableitung des Gesetzes der Erhaltung der Energie zu geben, nicht befriedigt, hat sein Gedankengang doch erkenntnistheoretisches

Interesse. Denn an und für sich war es völlig berechtigt, die Frage aufzuwerfen, ob nicht zwischen der Begebenheit, die wir die Ursache, und der Begebenheit, die wir die Wirkung nennen, ein ähnliches Verhältnis stattfinden sollte, wie zwischen dem logischen Grunde und der logischen Folge. Und Mayers Gedankengang führt ganz natürlich zur Stellung dieser Frage. Die Erfahrung mag dann die Beantwortung geben. — Interessant ist es, dafs Colding, ein dänischer Physiker, der ein Jahr später, als Mayers erster Aufsatz gedruckt vorlag, auf seinem eignen Wege den Satz der Erhaltung der Energie aufstellte und durch Versuche bestätigte, davon ausging, dafs derselbe eigentlich ein Vernunftsatz sei, — und dafs ebenfalls Helmholtz in seinem Aufsatz *Über die Erhaltung der Kraft* (1847) von einem erkenntnistheoretischen Postulat ausging. Der Engländer Joule, der ebenso wie Colding und Helmholtz auf seinem eignen Wege zu dem nämlichen Resultate gekommen war wie Mayer, — ein merkwürdiges Beispiel, wie mehrere Forscher gleichzeitig einer und derselben Entdeckung auf der Spur sein können — verfährt mehr rein experimentell, deutet jedoch an, es sei a priori unwahrscheinlich, dafs Kraft ohne entsprechende Wirkung sollte vernichtet werden können [116]).

Es fiel dem neuen Satze schwer, zur Anerkennung zu gelangen; im Verlauf von 18 Jahren (1842—1860) drang er jedoch allmählich durch, namentlich da es sich zeigte, welche Hilfsmittel er darbietet, um zu neuen Untersuchungen und Entdeckungen zu führen. Seine grofse Bedeutung besteht gerade darin, dafs er den Naturforscher jedesmal, wenn eine eigentümliche Kraftäufserung eintritt oder aufhört, zur Stellung bestimmter Fragen bewegt. Ebenso wie der allgemeine Kausalsatz die Bedeutung hat, dafs er uns auffordert, bei jeder eintretenden Veränderung uns nach einer vorausgehenden Veränderung umzusehen, deren Wirkung die neue Veränderung sein könnte, ebenso ist es die Bedeutung des Satzes der Erhaltung der Kraft (oder wie man jetzt nach dem Vorschlag englischer Forscher lieber sagt: der Energie), dafs man sogleich die Aufgabe stellen mufs, zu erfahren, in welcher Beziehung die sich ablösenden Kraftäufserungen zu einander stehen.

Philosophisch betrachtet mufste es namentlich die Frage

werden, in welcher Beziehung die geistigen Erscheinungen zu dem neuen Gesetze stehen. In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, daſs fast alle dessen Entdecker von entschieden spiritualistischen und teleologischen Anschauungen ausgingen. Mayer selbst hat sich mehrmals für einen entschiedenen Gegner des Materialismus erklärt und als seine Überzeugung ausgesprochen, die wissenschaftlichen Wahrheiten verhielten sich zur christlichen Religion wie Bäche und Flüsse zum Weltmeere. So gab er z. B. auf dem Naturforscherkongresse in Innsbruck von 1869 eine Erklärung in dieser Richtung ab, was Karl Vogt und dessen Freunde ihm sehr übel nahmen. Coldings Standpunkt ist aus folgender Äuſserung zu ersehen: „Meinen ersten Gedanken, daſs die Naturkräfte unvergänglich sein müſsten, habe ich aus der Ansicht abgeleitet, daſs die Kräfte der Natur mit dem Geistigen in der Natur, mit der ewigen Vernunft sowohl als mit dem menschlichen Geiste, verwandt seien. Was mich also auf den Gedanken von der Unvergänglichkeit der Naturkräfte brachte, war die religiöse Auffassung des Lebens.“ Colding und Joule denken sich, daſs Gott bei der Erschaffung der Welt eine gewisse Summe von Kraft in die Natur gelegt habe, und daſs diese Summe in ihrer Gesamtheit sich weder vermehren noch vermindern lasse, sondern nur auf verschiedene Weise verteilt werden könne, wie Descartes seiner Zeit von der Bewegung annahm (siehe Band I, S. 251). Und beide glaubten, mit der Erhaltung der Energie sei die Erhaltung des Wertvollen der Welt gesichert, indem sie ebensowenig wie Leibniz die Energie selbst von deren Anwendung zur Förderung des Lebens und der Entwickelung unterschieden (s. Band I, S. 389) [117].

Eine nähere Untersuchung und Begründung dieser Voraussetzungen stellen die genannten Naturforscher indes nicht an; sie gingen ebenso wie die Philosophen des 17. Jahrhunderts von gegebenen religiösen Vorstellungen aus. Es war deshalb ganz natürlich, daſs eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem nachgewiesenen Gesetze und der bisher errungenen Naturkenntnis einerseits, den Erscheinungen des geistigen Lebens anderseits, hervorgerufen wurde. Und es kann nun nicht verwundern, daſs die Wege sich schieden, und daſs verschiedene Richtungen gegeneinander auftraten. Ge-

geben war ja nur, daſs wenn eine Art physischer Energie aufhört, eine andre Art physischer Energie in einem gewissen bestimmten Quantum an ihre Stelle tritt. Es handelte sich darum, welche Bedeutung diese Erkenntnis konsequent für die Weltauffassung erhalten muſste.

2. Der Materialismus.

Die heftigste Reaktion gegen die Philosophie der Romantik wird — von der krassen Orthodoxie abgesehen — durch die materialistische Litteratur bezeichnet, die um die Mitte des Jahrhunderts in Deutschland blühte. War in jener die Idee alles und jedes, so wurde jetzt die Materie das Einzige. Begeisterung für die Naturwissenschaft und für die groſsartigen Gesichtspunkte, deren Durchführung ihr mittels der Lehre von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft gelungen war, mochte ganz natürlich dazu bewegen, diese Lehre selbst als eine genügende Philosophie zu betrachten und alle Seiten des Daseins mit ihrer Hilfe zu erklären. Die einfachste Weise, die Frage nach der Bedeutung, welche die Lehre von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft für unsre Weltanschauung hat, zu lösen, wäre ja unbestreitlich die, zu sagen, daſs diese Lehre unsre gesamte Weltanschauung enthielte. Die von dem modernen Materialismus aufgestellte Philosophie will weiter nichts sein als die einfache Konsequenz der Naturwissenschaft. Hierdurch schien zugleich eine feste Basis aller unsrer Vorstellungen und unsrer Lebensführung errungen zu sein. Statt einer mystischen oder spiritualistischen Grundlage erhalten wir nun eine durchaus handgreifliche Grundlage, auf die wir in der Theorie und der Praxis aufbauen können. Und diese Lehre läſst sich leicht popularisieren. Sie ist kindlich, anschaulich, leicht zugänglich, und ihre Darstellung gibt gute Gelegenheit, eine Menge allgemeininteressanter naturwissenschaftlicher Thatsachen hervorzuziehen. Mehrere der Wortführer des deutschen Materialismus waren tüchtige und selbständige Naturforscher, wie z. B. Karl Vogt und Jakob Moleschott. Andre, wie Louis Büchner, wirkten besonders durch klare, gefällige und begeisterte Schil-

derung. Wegen ihrer popularisierenden Tendenz hat diese Litteratur besonders ihr Verdienst. Eine Fülle von Kenntnissen wurde durch sie in grofsen Kreisen verbreitet. Büchners *Kraft und Stoff* ist eins der gelesensten populärwissenschaftlichen Bücher unsers Jahrhunderts; von 1855—1889 erschienen 16 deutsche Auflagen, und aufserdem ist es in mehrere andre Sprachen übersetzt. Selbst wenn der Materialismus etwas Dogmatisches an sich hat, so ist er doch von grofsem Nutzen gewesen, indem er seinen Dogmatismus dem kirchlichen Dogmatismus gegenüberstellte und deswegen zum Nachdenken über Probleme anregte, die nach der Auflösung der romantischen Philosophie vernachlässigt worden waren. Die ganze materialistische Bewegung in Deutschland war überdies von einem idealistischen Interesse für Humanität und Fortschritt getragen, und es war völlig berechtigt, wenn Büchner dagegen protestierte, dafs man den Materialismus als Methode und Theorie mit dem Materialismus im Sinne einer praktischen Lebensrichtung vermengte. Der Materialismus kann sehr wohl den Wert der höchsten und edelsten Ideen und Gefühle anerkennen — obgleich er glaubt, diese seien wie alle geistigen Erscheinungen nur Erzeugnisse oder Formen materieller Vorgänge.

Wenn der Materialismus behauptet, die einfache Konsequenz der Ergebnisse der Naturwissenschaft zu sein, ist es interessant, zu sehen — nicht nur, dafs die Entdecker des Gesetzes der Erhaltung der Energie durchweg von spiritualistischen Voraussetzungen ausgingen, — sondern auch, dafs die wichtigsten Zusammenstöfse in dem materialistischen Streite unter Forschern stattfanden, die alle auf dem Boden der Naturwissenschaft fufsten. Dies zeigt nicht notwendigerweise, dafs der Materialismus unrecht hat; es zeigt aber, wie schwer es ist, die rechten Konsequenzen zu ziehen, und wieviele verschiedene Motive auf die Weltanschauung des Einzelnen Einflufs erhalten. Moleschotts berühmtes Werk *Der Kreislauf des Lebens* (1852) ist gegen Liebigs theologisierende Äufserungen in den „Chemischen Briefen“ gerichtet, in welchen dieser besonders einen früher von Moleschott aufgestellten Satz: „Ohne Phosphor kein Gedanke!“ angegriffen hatte. Gleichzeitig brach ein Streit zwischen dem Physiologen Ru-

dolph Wagner in Göttingen und dem Zoologen Karl Vogt in Genf aus. Dieser Streit erreichte seinen Gipfel, als Wagner 1854 auf einem Naturforscherkongresse in Göttingen die Annahme einer ätherischen Seelensubstanz befürwortete, welche die Fibern des Gehirns bewege wie der Musiker das Pianoforte, und welche sich durch Teilung [!] von den Eltern auf die Kinder fortpflanze, eine Annahme, die er auf die Lehre der Bibel stützte, während er jedoch zugleich gestand, nur ein scharfes Unterscheiden zwischen Glauben und Wissen ermögliche es, sie zu behaupten. Wenn man aber das Gebiet des exakten Wissens verlasse, könne man nur einem unbeweislichen Glauben vertrauen; und Wagner setzt hinzu: „In Sachen des Glaubens liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten“. Hiergegen trat Vogt mit einer derben Streitschrift: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855) auf. In einer späteren Schrift *Vorlesungen über den Menschen* (1863) gibt Vogt eine mehr wissenschaftliche Darstellung seines Standpunkts. Besonders hebt er hervor, daſs das Gehirn das Organ des Bewuſstseins sei, und daſs das Bewuſstsein sich zum Gehirn verhalte wie jede Funktion zum korrespondierenden Organ. Obgleich er zugibt, es lasse sich nicht erklären, *auf welche Weise* das Bewuſstsein in den Zellen des Gehirns entstehe, behauptet er, es sei unauflöslich an diese geknüpft, und den bereits früher von ihm aufgestellten herausfordernden Satz, das Denken stehe in derselben Beziehung zu dem Gehirn wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, will er nicht aufgeben, — obschon eine Funktion doch in einem andern Verhältnisse zum Organe steht, als ein Produkt zu dem Orte, an welchem es erzeugt wird.

Moleschott stützt sich, wie schon der Titel seines Werkes angibt, vorzüglich auf die Lehre von der Erhaltung des Stoffes. Diese ist ihm der groſse Gedanke, den schon die Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts hervorgezogen hätten, der durch die spätere Naturwissenschaft bestätigt sei, und auf den der künftige Glaube aufbauen müsse. Er hegt Ehrfurcht vor dem groſsen Kreislaufe der Natur. Der Bergmann holt im Schweiſse seines Angesichts phosphorsauren Kalk aus der Erde — und vielleicht geht somit der Stoff zu dem besten Kopfe und den

höchsten Gedanken durch seine Hände: der Bauer düngt seinen Acker mit dem phosphorsauren Kalk; dieser wird ein Bestandteil des Weizens, der den Körper und das Gehirn der Menschen nährt! Mit dem Stoffe durchkreist auch das Leben alle Teile der Welt, mit dem Leben das Denken — und aus dem Denken entspringt wieder der Wille, das Leben besser und glücklicher zu machen. Sind wir nur imstande, dem Organismus und dem Gehirn die besten Stoffe zuzuführen, so werden auch der Gedanke und der Wille die höchste Entwickelung erreichen. Der Naturforscher ist der Prometheus unsrer Zeit, und die Chemie ist die höchste Wissenschaft. Die soziale Frage findet ihre Lösung, wenn man nur [sic] die rechte Verteilung derjenigen Stoffe ausfindig machen kann, an welche das Leben des Gedankens und des Willens gebunden ist. — Wir haben hier nur die erste Auflage von Moleschotts Werke berücksichtigt; in späteren Auflagen sind viele Änderungen und Ergänzungen enthalten. Moleschott, der 1822 in Holland geboren wurde, war beim Erscheinen des Buches als Dozent in Heidelberg thätig; als man hier aber Eingriffe in seine Lehrfreiheit machte, ging er nach Zürich; später wirkte er als Professor der Physiologie in Turin und in Rom, wo er 1893 starb. Nach seinem Tode ist seine Selbstbiographie (*Für meine Freunde.* Lebenserinnerungen von Jacob Moleschott. Giessen 1895) erschienen. Sie gibt ein interessantes Bild des ideell gesinnten und nach allseitiger Bildung strebenden Naturforschers. Für die rechte Auffassung seines Standpunktes ist folgende Äußerung, welche er nach der Entwickelung des Gedankenganges im „Kreislauf des Lebens" thut, von Bedeutung: „Einseitig „„materialistisch"" war dies nur für diejenigen, die sich einen Stoff ohne Kraft, oder eine Kraft ohne stofflichen Träger vorstellen können. *Ich war mir's klar bewußt, daß man die ganze Vorstellung auch umkehren kann, und da aller Stoff ein Träger von Kraft, kraftbegabt oder geistesdurchdrungen ist, man ebensogut von geistiger Anschauung sprechen kann.*" (S. 221). Der Standpunkt Moleschotts ist eher Monismus als Materialismus zu nennen: „Es handelt sich um eine wahre, unteilbare Zweieinigkeit, und es steht nicht sowohl die materialistische Anschauung der spiritualistischen, als viel-

mehr die zweieinige der zwiespältigen, die wirkliche der eingebildeten entgegen.“ (S. 222.) Nur im Gegensatz zur spiritualistischen Auffassung will Moleschott sich einen Materialisten nennen.

Louis Büchner (geb. 1824) sagt freilich, er wolle nicht erklären, wie das Verhältnis zwischen Geist und Materie, zwischen Kraft und Stoff beschaffen sei; er wolle nur behaupten, dafs sie in notwendiger und unauflöslicher Beziehung zu einander stünden. Aber schon dies ist mehr, als sich wissenschaftlich beweisen läfst; und überdies bezweifelt Büchner durchaus nicht, dafs der Geist nur eine Eigenschaft der Materie, die Kraft nur eine Eigenschaft des Stoffes sei. Den Impuls zu seinem berühmten Werke „Kraft und Stoff“ erhielt er durch das Stadium von Moleschotts „Kreislauf des Lebens“, und die Ewigkeit des Stoffes ist ihm denn auch die letzte Grundlage. Er meint, die Erhaltung der Kraft sei eigentlich nur eine selbstverständliche Konsequenz der Erhaltung des Stoffes und hätte sich deshalb schon aus Lavoisiers Chemie herleiten lassen. Doch erst in der 5. Auflage seines Buches schaltete er ein besonderes Kapitel über die „Unsterblichkeit der Kraft“ ein, in welchem der Kreislauf der Kraft dem Kreislaufe des Stoffes als notwendiges Korrelat zur Seite gestellt wird, so dafs „beide zusammen von Ewigkeit her und in Ewigkeit hin diejenige Summe von Erscheinungen bilden, welche wir Welt nennen“. Doch hält er stets an der Meinung fest, dafs „in der Materie alle Natur- und geistigen Kräfte wohnen, die Materie also der Urgrund alles Seins ist“. Und was das Geistige betrifft, so betrachtet er dieses (obschon er sich alle Einsicht in dessen Verhalten zur Materie abgesprochen hat) als ein blofses Produkt. „In ähnlicher Weise, wie die Dampfmaschine Bewegung hervorbringt, erzeugt die verwickelte organische Komplikation kraftbegabter Stoffe im Tierleib eine Gesamtsumme gewisser Effekte, welche, zu einer Einheit verbunden, von uns Geist, Seele, Gedanke genannt wird.“ (Kraft und Stoff. 7. Aufl. S. 130.) In einer späteren Äufserung geht Büchner (ohne es selbst zu bemerken zu scheinen) noch einen Schritt weiter. So heifst es in einer Äufserung, die gegen den Verfasser vorliegenden Werkes polemisch gerichtet

ist: „Der Gegensatz zwischen physischer und psychischer Energie ist nur so lange haltbar, als man die Begriffe von Körper und Geist oder im allgemeineren Sinn von Kraft und Stoff von vornherein in dualistischer Weise auffaſst, während sie im materialistisch-monistischen Sinn in Eins zusammenfallen und *vielleicht nur zwei verschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen desselben Urgrundes aller Dinge darstellen.* Gerade das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ist es, welches in der Seelenfrage notwendig zu materialistischen Konsequenzen führt, wie ich in mehreren meiner Schriften und neuerdings wieder in dem fünften meiner Briefe über „„Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft““ (Leipzig 1889) an der Hand physiologisch-psychologischer Thatsachen und Betrachtungen zur Evidenz nachgewiesen zu haben glaube. Ich glaube daher gezeigt zu haben, daſs *psychische Thätigkeit nichts anderes ist oder sein kann, als die zwischen den Zellen der grauen Hirnrinde geschehende Ausstrahlung einer von äuſseren Eindrücken eingeleiteten Bewegung.*“ (Aus einem Artikel in der Wochenschrift *Menschtum.* Gotha 1889. Nr. 46.)

Es ist klar, daſs Büchner in dieser Äuſserung zwei verschiedene Theorien vermischt, — die eine, die Geist und Materie als Erscheinungsformen einer und derselben Substanz auffaſst, die andere, welcher die Materie der „Urgrund“, und daher psychische Prozesse konsequent *nichts anderes* als Bewegung (oder „Ausstrahlung einer Bewegung“) sind. In einem Atemzug bekennt er sich zu beiden Theorien. Der unermüdliche Vorkämpfer des Einflusses naturwissenschaftlicher Resultate auf unsere Weltanschauung hat diese Inkonsequenz nicht gesehen; vielleicht hatte sie in seinen Augen keine groſse Bedeutung, weil sein eigentlicher Zweck nicht die Einschärfung einer bestimmten philosophischen Theorie war. In seinem groſsen Eifer hat er zugleich geglaubt, daſs er mehr „zur Evidenz nachgewiesen“ hat, als leider nachzuweisen möglich ist.

Mit schärferer Kritik suchte Heinrich Czolbe (1819—1873), ein Arzt ebenso wie Büchner, die Konsequenzen der Lehre der Naturwissenschaft zu bestimmen. In seinen ersten Schriften ist er ein konsequenter Materialist. In den Werken *Neue Darstellung des Sensualismus* (1855) und *Die*

Entstehung des Selbstbewufstseins (1856), wie auch in dem Aufsatz *Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus* (Zeitschrift für Philosophie. XXVI) führt er aus, dafs der Materialismus der Naturwissenschaft widerstreite, solange diese an der Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesnerven festhalte und also an einen Unterschied zwischen den Sinnesempfindungen und den ihnen entsprechenden äufseren Vorgängen glaube. Als Gegenteil dieser Lehre stellt Czolbe nun die Meinung auf, es sei wesentlich eine und dieselbe Bewegung, die sich aus der Aufsenwelt durch Sinnesorgane und Nerven bis ins Gehirn fortpflanze. An keinem Punkte gehe eine qualitative Änderung vor, die Verschiedenheit der verschiedenen Sinne sei dagegen aus der verschiedenen Intensität, mit welcher die Bewegung in den verschiedenen Organen geschehe, zu erklären. Die Einheit des Bewufstseins sei dadurch zu erklären, dafs die Bewegungen im Gehirn eine in sich selbst zurücklaufende Richtung erhielten; weil das Gehirn derartige Kreisbewegungen ermögliche, sei es das Organ des Bewufstseins. Auf diese Weise will Czolbe sowohl Empfindung als Selbstbewufstsein kurz und gut als räumliche Bewegung auffassen. Er wird aber — da er ein klarer und konsequenter Denker ist — darauf aufmerksam, dafs wenn er Empfindung und Selbstbewufstsein ohne weiteres mit der Bewegung identisch macht, man auch den Satz müsse umkehren und sagen können, wo Bewegung von gewisser Intensität und von gewisser Form stattfinde, müsse es auch Bewufstsein geben, so dafs allgemeine Beseelung der Natur die Konsequenz wird. Die konsequente Durchführung des Materialismus führte mithin über diesen hinaus.

Später (in der Schrift *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, 1865, und in dem sehr interessanten Aufsatze *Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis und das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zur Philosophie.* Zeitschrift für exakte Philosophie, 1866) sah Czolbe ein, dafs es unmöglich ist, die Welt aus einem einzigen Prinzipe zu erklären, man möge mit Büchner dieses Prinzip in der Materie, oder mit den spekulativen Philosophen

im Geiste, oder mit den Theologen in Gott finden. Eine Erklärung erreichen wir nur, wenn wir von mehreren Elementen ausgehen, indem wir Element nennen, was wir nicht zu analysieren vermögen. Solche Elemente, die sich nicht wieder gegenseitig reduzieren lassen, sind die materiellen Atome, die organischen Kräfte und die psychischen Elemente (deren Gesamtsumme die Weltseele bildet). Unter diesen drei Arten von Elementen findet harmonisches Zusammenwirken statt, welches einen zweckmäſsigen Zusammenhang der Natur verwirklicht. Nicht in ihrem Ursprung, wohl aber in ihrer Richtung und Tendenz bethätigt die Welt sich als Einheit. — Es erwies sich also, daſs das Existenzproblem verwickelter ist, als der Materialismus glaubte. In seinen späteren, nur zum Teil im Druck erschienenen Untersuchungen näherte sich Czolbe den Grundgedanken Spinozas, deren empirische Ausführung er geben wollte. — Was die verschiedenen Entwickelungsstufen des Philosophierens des energischen Denkers betrifft, sei hier verwiesen auf Vaihingers Aufsatz *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus* (Philosophische Monatshefte. XII).

Das von Anfang bis zu Ende bei Czolbe zu Grunde Liegende ist die Forderung der Klarheit und Anschaulichkeit aller Grundbegriffe. Alles Mystische und Übersinnliche wollte er entfernt wissen, und daher suchte er alle Ideen soweit möglich mit geometrischer Klarheit zu denken. Es geschah vielmehr aus Rücksicht auf Anschaulichkeit als aus Rücksicht auf stringente Beweisführung, daſs er die Mathematik zum Ideal der Wissenschaft proklamierte. In seiner Jugend war er für Hölderlins Dichtung begeistert gewesen und hatte er sich die Aufgabe gestellt, die griechische Klarheit und Lebensfreude gegen alle Mystik und allen Dualismus zu behaupten. Anschaulichkeit auf dem Gebiete des Denkens war für ihn eng mit der Freude über die natürliche Welt verwandt. Ebenso wie es Arbeit erfordern kann, das Prinzip der Anschaulichkeit im Denken durchzuführen, ebenso kann es Resignation kosten, die Freude über das wirkliche Leben in der Praxis durchzuführen; sowohl auf dem theoretischen als auf dem praktischen Gebiete will Czolbe aber bekämpfen, was er „den Blödsinn

der Transcendenz" nennt. Bereits während seiner materialistischen Periode gesteht er, das innerste Motiv seiner Philosophie sei das subjektive Bedürfnis der Anschaulichkeit und des Festhaltens an dem Wirklichen; der Materialismus war ihm ein Postulat — das später von andern Postulaten abgelöst wurde. —

Ernst Häckel (geb. 1834, seit 1865 Professor der Zoologie in Jena) wird oft zu den Materialisten gezählt, hat aber selbst seinen Standpunkt als einen Monismus bestimmt, der über den Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus hinausführe und den grofsen pantheistischen Grundgedanken von der Einheit der Natur zu Grunde lege. Für den Monismus existiere weder Geist noch Materie im gewöhnlichen Sinne, sondern nur eines, das beides zugleich sei. Namentlich in seiner *Generellen Morphologie* (1862—1866) äufsert er seine allgemeinen philosophischen Ansichten. Das Seelische ist ihm (wie Czolbe) ein ursprüngliches Element der Welt, obgleich es in äufserst verschiedenen Graden existiert, von der Seele des Atoms und der Zelle an bis zu den Seelen der höchsten Organismen. Bedenklich wird diese Beseelungstheorie Häckels deswegen, weil er das Einwirken der Seelen häufig zur Erklärung organischer Bewegungen dienen läfst, statt eine rein naturwissenschaftliche Erklärung zu suchen. Anderseits erklärt er psychische Erscheinungen zuweilen als blofse Wirkungen der kombiniertesten und unbeständigsten Kohlenstoffverbindungen, der Eiweifsmoleküle des Nervengewebes. Er glaubt, über den Spiritualismus und den Materialismus hinausgekommen zu sein, und dennoch findet man bei ihm sowohl Sätze, die spiritualistisch, als Sätze, die materialistisch lauten. Zu seinen Prinzipien gelangte er nicht durch scharfes Durchdenken der Gesetze der Erhaltung des Stoffes und der Kraft. Es war Darwins Lehre, die sein Denken in Bewegung setzte, und er suchte ein höchstes Prinzip, das sich mit der grofsen, von der neuen Lehre angedeuteten Einheit der Natur vereinen liefse. Der Monismus führt nach Häckel (Gen. Morphol. II. S. 445 —451) zur erhabensten Gottesvorstellung. In dem grofsen, allumspannenden Kausalgesetze offenbare sich die Gottheit

als die ganze Natur umfassend und in jeder Naturerscheinung thätig. Die gewöhnliche Gottesauffassung dagegen sei der Glaube an zwei Götter, sei Amphitheismus, nicht Monotheismus, weil sie der Gottheit die natürlichen Ursachen zur Seite stelle.

Häckel war einer der ersten deutschen Naturforscher, die sich Darwin anschlossen, und er kämpfte mit grofser Feurigkeit für dessen Theorie, der er eine Sicherheit beilegte und eine Erweiterung gab, wie sie der kritische und besonnene Begründer der Theorie nicht immer zu billigen vermochte. Unermüdlich konstruierte er Stammbäume der heutigen Arten, und er trug kein Bedenken, an ein fortwährendes Entstehen organischer Materie zu glauben. Er besitzt keinen klaren Blick für die Begrenzung der Hypothesen und für die Notwendigkeit einer Verifikation; nur hieraus läfst es sich erklären, dafs er ohne weiteres die Hypothese Darwins mit derjenigen Newtons zusammenstellen kann. Er machte Darwin denn auch den Vorwurf, dieser lege den Einwürfen gegen die Theorie gar zu grofses Gewicht bei. Der grofse Forscher betrachtete den Eifer seines jungen Anhängers kopfschüttelnd: Your boldness sometimes makes me tremble, schrieb er ihm (19. Nov. 1868). — .

Die Lehre von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft und die Lehre von der Entwickelung der Arten durch natürliche Auslese waren — wie schon bemerkt — die naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die während der Periode nach der Mitte des Jahrhunderts das Nachdenken vorzüglich in Bewegung setzen mufsten. Nachdem wir nun die von Naturforschern angestellten Versuche, eine Philosophie auf diese Ergebnisse zu begründen, betrachtet haben, werden wir zur Untersuchung der Art und Weise übergehen, wie man sich von seiten der Fachphilosophen diesen Ergebnissen gegenüberstellte.

3. Idealistische Konstruktionen auf realistischer Basis.

a. Rudolph Hermann Lotze.

Die idealistische Philosophie hat an Lotze ihren bedeutendsten Vertreter in der letzten Hälfte des Jahrhunderts.

Wegen seiner Persönlichkeit und seines Entwickelungsganges erscheint er als ein Mann, der auf interessante Weise sowohl die idealen Motive, auf welche die Philosophie der Romantik aufbaute, als die strenge Durchführung der mechanischen Naturauffassung, welche sich um die Mitte des Jahrhunderts in der Wissenschaft emporarbeitete, in sich aufgenommen hat. Lotze ist ein Meister der Begriffsentwickelung, der Auseinandersetzung eines Gedankens, so dafs alle dessen Nüancen zum Vorschein kommen, des unablässigen Wiedervornehmens eines Problems und der Behandlung desselben von verschiedenen Gesichtspunkten. Sein Ideal war in letzter Instanz das nämliche wie dasjenige, welches der Philosophie der Romantik vorschwebte: alle Entwickelung und allen Zusammenhang der Welt aus einer ewigen Idee abzuleiten, die den letzten Grund alles Geschehenden wie auch des Wertes, den das Geschehende besitzt, enthalten sollte. Er sah jedoch klar, dafs eine derartige Ableitung die Leistungsfähigkeit des menschlichen Denkens übersteigt, und dafs, wenn die Denker der Romantik dennoch meinten, eine solche Ableitung gegeben zu haben, dies seinen Grund darin findet, dafs bei ihnen die poetisch-religiöse Tendenz unwillkürlich mit der philosophischen zusammenfliefst. Lotze trennt deshalb das poetisch-religiöse Element von dem spekulativen. Sein eigner feiner poetischer Sinn liefs ihn verstehen, dafs deren romantische Vermischung keine heilbringende sei. Und dieser poetische Sinn ist verwandt mit seinem Sinne für individuelle Nüancen und Verhältnisse, welche die spekulative Philosophie gar zu oft durch ihre Abstraktionen verflüchtigte. Mittels dieses Sinnes hängt Lotzes spekulatives Interesse mit seiner realistischen Tendenz zusammen. Ihm kommt es vor allen Dingen darauf an, die Erscheinungen in ihrer konkreten Natur und in ihrem bestimmten, gesetzmäfsigen Zusammenhang aufzufassen; darauf wird es die Aufgabe des philosophischen Denkens, die Voraussetzungen, auf welchen dieser reale Zusammenhang beruht, zu ermitteln. Das dichterische, das naturwissenschaftliche und das philosophische Element sind also in Lotze eng miteinander vereint, und er war wie nur wenige andre zur Behandlung der Aufgabe ausgerüstet, die er sich gestellt hatte, und welche

die geistigen Verhältnisse der Zeit ihm nahe legten: die Rekonstruktion einer idealistischen Philosophie auf realistischer Basis zu versuchen. Es war seine Überzeugung, dafs die Philosophie der Romantik die realen Bedingungen und den mechanischen Naturzusammenhang, ohne welche selbst die bedeutendsten Ideen hilflose Ideale sind, übersehen habe, wie es auch seine Überzeugung war, dafs der Materialismus dasjenige zum Ersten und Letzten mache, was nur eine — allerdings notwendige — Form und ein Rahmen des wertvollen Inhalts der Existenz sei. Seine Philosophie ist wesentlich eine Analyse eben des Begriffes des Naturmechanismus, die erweisen soll, dafs dieser Begriff notwendigerweise zur Annahme eines ideellen Existenzprinzipes führt, und dafs er jedenfalls die Annahme nicht ausschliefst, dafs ein solches Prinzip die ewige Quelle alles Guten und Wertvollen der Welt sei. — In Lotzes Entwickelungsgange treten die verschiedenen ihn beseelenden Motive und Interessen klar hervor. Er wurde den 21. Mai 1817 in Bautzen geboren, in derselben Gegend, aus welcher Lessing und Fichte stammen. An der Universität in Leipzig studierte er Philosophie, Medizin und Physik. Er wurde hier in die beiden Gedankenkreise eingeweiht, deren Vereinigung, nachdem er jeden derselben für sich durchgearbeitet hatte, seine künftige Aufgabe sein sollte. Chr. Hermann Weifse, der Ästhetiker und Religionsphilosoph, war sein Lehrer der Philosophie, und Lotze hat später geäufsert, dafs er Weifse nicht nur viele einzelne Eindrücke verdankt, sondern dafs er auch namentlich in einen Kreis von Gedanken von ihm eingeführt wurde, die er sich nachher nicht wieder zu verlassen genötigt sah. Weifse war der hervorragendste Vertreter des philosophischen Theismus. Durch seine Vermittelung steht Lotzes religionsphilosophische Auffassung mit derjenigen Schellings — und somit mit der des alten Jakob Böhme — in geschichtlicher Verbindung. (Vgl. oben S. 185 u. f.; 294 u. f.). In einem Rückblick auf seine Entwickelung (*Streitschriften*. 1857. S. 5 u. f.) hebt Lotze hervor, dafs er sich die Ideen der spekulativen Philosophie nicht als abgeschlossenes Lehrgebäude, sondern als eine eigentümliche Form geistiger Bildung aneignete. Die Voraussetzung, dafs der letzte Grund der Dinge nur als ein geistiger zu denken sei, wurde

schon früh in ihm begründet und nie wieder aufgegeben. Medizin und Physik studierte er unter E. H. Weber, Volkmann und G. Th. Fechner. Hier lernte er die naturwissenschaftliche Methode und Auffassung aus erster Hand kennen. In einem und demselben Jahre wurde er zum Doktor der Philosophie und zum Doktor der Medizin promoviert, und er trat nun als Dozent dieser beiden Fächer auf, auch nachdem ihm 1842 ein Professorat der Philosophie übertragen war. Nachdem er einige Jahre lang in Leipzig gewirkt hatte, wurde er als Herbarts Nachfolger Professor in Göttingen, wo er seine bedeutendsten Werke verfaſste. Im Jahre vor seinem Tode wurde er nach Berlin berufen, erlag hier aber bald einer Krankheit, an der er lange gelitten hatte (1881). Sein Leben war still, dem Studium, dem Denken und dem akademischen Unterricht gewidmet. Eine selten zu findende Verbindung der Allseitigkeit mit Gründlichkeit gestattete ihm, sich auf höchst verschiedenen Gebieten zu orientieren, was nicht nur seine medizinischen und philosophischen Werke, sondern auch eine ganze Reihe kleinerer Aufsätze und Rezensionen (nach seinem Tode unter dem Titel *Kleine Schriften* in vier Bänden herausgegeben) bezeugen. Von seiner strengeren wissenschaftlichen Arbeit ruhte er in Beschäftigung mit Kunst und Litteratur aus. So übersetzte er gelegentlich die Antigone in lateinischen Versen.

Als medizinischer Schriftsteller machte Lotze, wie schon oben berührt, es sich zur Aufgabe, den Charakter der Physiologie als mechanischer Naturwissenschaft zu behaupten. Die Eigentümlichkeit der organischen Erscheinungen will er erklärt wissen nicht durch Berufung auf eine mystische Lebenskraft, sondern durch Nachweis der bestimmten, gesetzmäſsigen Weise, wie die allgemeinen Naturkräfte im Organismus wirken. Wie überall in der Natur, müſsten wir auch hier die Erklärung in der Wechselwirkung realer Elemente finden. Nicht dadurch, daſs es des mechanischen Naturzusammenhangs überhoben sei, sondern durch die besondre Weise, wie zusammenhängende Reihen von Wirkungen entstünden, zeichne das organische Leben sich vor der unorganischen Welt aus. In der spekulativen Naturphilosophie sei die Idee des Organismus zum

Typus der ganzen Weltauffassung gemacht; eine Korrektur dieser Idee müsse deshalb allgemein philosophische Bedeutung haben. Man versteht, dafs nicht nur Lotzes medizinisches, sondern auch sein philosophisches Interesse durch seine Arbeiten in dieser Richtung Befriedigung fand. (*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften.* 1842. — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens.* 1851.) Diese Werke bewogen einige Materialisten sogar, einen Meinungsgenossen in Lotze zu sehen, obgleich dieser entschieden geäufsert hatte, der Mechanismus sei nur ein Teil seiner Naturauffassung, nicht aber die gesamte. Es ist Lotze charakteristisch, dafs er auf diese Weise die Probleme zerteilt. Seine allgemeinen philosophischen Ansichten hatte er in einer *Metaphysik* (1841) ausgeführt. Er fühlte sich aber keineswegs fertig, als er seine Lehrthätigkeit begann, und namentlich mit Bezug auf die abschliefsenden Ideen verwies er fortwährend auf künftige Werke. In der *Medizinischen Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852) äufserte er sich ausführlich über das Verhältnis des Geistigen zum Materiellen und lieferte er zugleich psychologische Untersuchungen von bleibendem Interesse. Einen lange gehegten Plan führte er während der folgenden Zeit (1856—1864) durch Herausgabe seines *Mikrokosmus* (3 Bände) aus. Dieses als ein Seitenstück zu Humboldts „Kosmos“ und Herders „Ideen“ gedachte Werk gibt eine Psychologie in engem Zusammenhang mit der Physiologie und der Kulturgeschichte und endet mit einer Ausführung der kosmologischen und religionsphilosophischen Ideen Lotzes. Für alle seine Interessen, für alle die verschiedenen Wege, die sein Denken und Fühlen betreten hatte, fand er hier Ausdruck. Das Werk ist als populäre Darstellung angelegt und hat bedeutende Verbreitung errungen. Nach Herausgabe einer geistvollen *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (1868) schritt Lotze zu einer abschliefsenden systematischen Darstellung seiner Philosophie. Es gelang ihm aber nur, zwei Teile derselben zu beendigen (*Drei Bücher der Logik.* 1874. — *Drei Bücher der Metaphysik.* 1879). Der dritte Band, der die Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie umfassen sollte, kam nicht zur Ausarbeitung. Seine Philosophie blieb also unvollendet; es

wurde ihm nicht vergönnt, seinem Werke die Krone aufzusetzen und zu zeigen, wie die vielen Gedankenfäden, die er gesponnen hatte, sich zur Einheit verweben liefsen. — Kurze Darstellungen der Lotzeschen Lehre auf den verschiedenen philosophischen Gebieten hat man in den nach seinem Tod erschienenen Diktaten (*Grundzügen*) aus seinen Vorlesungen. Unter diesen sind besonders hervorzuheben *Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie*, die (in ihrem zweiten Teil) eine kurze und klare Übersicht über sein ganzes System gewähren. Hier werden wir eine Charakteristik der drei wichtigsten Punkte seiner Philosophie geben.

α. Die mechanische Naturauffassung.

Lotzes Denken hat zwei Ausgangspunkte: ein lebhaftes Gefühl des Wertes des geistigen Lebens, ein Gefühl, dafs das Höchste für uns an die geistige Entwickelung und deren Ideale geknüpft ist — zugleich aber die feste Überzeugung, dafs ein System mechanischer Ursachen und Gesetze zur Verwirklichung selbst der höchsten Ideale notwendig ist. Er kann, wie er irgendwo sagt, an wirkende, aber nicht an hexende Ideen glauben. Die beiden Ausgangspunkte stehen bei ihm indes nicht ganz isoliert da. Indem er vom einen ausgeht, sucht er die Möglichkeit einer Anerkennung des andern nachzuweisen. Der charakteristischste und am meisten wissenschaftliche Zug seiner Philosophie ist sein Versuch, mittels Analyse eben des Begriffes des Mechanismus darzulegen, dafs dieser als letzte Voraussetzung den Begriff eines Prinzips habe, das sich — sobald wir es auf eine uns verständliche Weise auffafsten — als Träger und Quelle der höchsten Ideen erweise. Lotze will der Sache zu Leibe gehen: indem er die Konsequenzen des Realismus zieht, will er den Idealismus begründen. Nur solche Untersuchungen, die im Geiste des Realismus geführt werden, sind seiner Ansicht nach imstande, uns dem Ziel, das der Idealismus sich aufsteckt: der Erkenntnis der Welt als Ausdruck einer wertvollen Idee, näher zu bringen. Die Philosophie der Romantik hatte gemeint, die Formen der Wirklichkeit aus der höchsten Idee ableiten zu können. Dies hat

sich als unlösbare Aufgabe erwiesen. Dagegen können wir versuchen, auf dem Wege des Schliefsens vom Gegebenen bis auf dessen Voraussetzungen zurückzugehen. Keine *Deduktion*, wohl aber eine *Reduktion* ist möglich. Stets mufs das Denken seine Formen auf einen gegebenen Stoff anwenden. Sowohl die allgemeine Bildung als die einzelnen Wissenschaften operieren mit einer Menge von Begriffen, deren Ursprung, Bedeutung und Gültigkeit sie nicht näher untersuchen. Dergleichen Begriffe sind Ursache und Wirkung, Stoff und Kraft, Zweck und Mittel, Freiheit und Notwendigkeit, Materie und Geist. Es ist nun die Aufgabe der Philosophie, Einheit und Zusammenhang des Vorstellungskreises hervorzubringen, indem sie diese im praktischen Leben und in den einzelnen Wissenschaften vorausgesetzten Begriffe zum Gegenstand spezieller Untersuchung macht und die Grenzen ihrer Gültigkeit bestimmt. (*Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie.* § 88.)

Unter diesen Begriffen ist nun derjenige der wichtigste, den wir bei jeder Untersuchung der Wirklichkeit, — jedesmal, wenn wir ein Experiment anstellen, wenn wir eine Erklärung suchen, voraussetzen: der Begriff eines durchgängigen, allumfassenden Kausalzusammenhangs. Dieser Begriff ist nicht auf die Erfahrung gegründet, wird aber bei jeder Erfahrung vorausgesetzt. Da nun aber das bisher errungene Verständnis der Natur auf der Realität dieses Begriffes beruht, kann er selbst als Ausdruck einer Thatsache bezeichnet werden, und diese Thatsache, dafs das einzelne Element unsrer Erfahrung mittels eines gesetzmäfsigen Zusammenhanges an andre Elemente geknüpft ist, — die Thatsache des mechanischen Zusammenhanges, — mufs die Philosophie durchdenken und alle ihre Konsequenzen ableiten. Jene Thatsache zu deduzieren vermag sie nicht; sie kann vielleicht aber entdecken, was in ihr enthalten ist. *Eine Mannigfaltigkeit realer Elemente in gegenseitiger Wechselwirkung* ist die Grundlage, auf welche die mechanische Naturauffassung aufbaut, und, wie wir sahen, war Lotze von der unumgänglichen Notwendigkeit dieser Grundlage so fest überzeugt, dafs er selbst mit Eifer daran arbeitete, ihr in der Physiologie Anerkennung zu verschaffen,

wo bisher der Vitalismus mit seiner Berufung auf eine einzige gestaltende und waltende „Lebenskraft“ geherrscht hatte.

Weil aber der mechanische Zusammenhang ein unvermeidlicher Zug unsrer Weltauffassung ist, braucht er deshalb doch nicht der einzige, alles entscheidende Zug zu sein. Im Gegenteil: Lotze behauptet „die unbeschränkte Gültigkeit des Mechanismus, aber zugleich seine durchaus untergeordnete Bedeutung im Ganzen der Welt!“ (*Drei Bücher der Metaphysik.* S. 462.) Und eine nähere Analyse des Begriffes des Mechanismus führt uns zu der Einsicht, daſs es sich gerade so verhält.

Die mechanische Naturauffassung — wenn sie zur abschlieſsenden Weltanschauung gemacht wird — hält bei einer Vielfachheit von Elementen (Atomen) in gegenseitiger Wechselwirkung inne. Sie proklamiert einen Pluralismus. Wie verhalten sich aber die Elemente zu dem Zusammenhang, in welchem sie stehen? Können sie, von diesem Zusammenhang abgesehen, selbständig existieren, so daſs dieser eine für ihr Wesen gleichgültige Beziehung wäre, oder werden sie nicht eben durchaus durch die Verbindung bestimmt, in welcher sie mit der Welt als Ganzheit stehen? Wechselwirkung und Zusammenhang können doch nicht frei über oder zwischen den Elementen schweben, sondern setzen deren innere Einheit voraus. Denn nehme ich an, daſs die beiden Elemente A und B durchaus selbständig sind, so wird ihre Wechselwirkung unbegreiflich. Eine Wirkung läſst sich nicht als völlig fertiger Zustand von A auf B übertragen. Was in A geschieht, kann für das in B Geschehende nur dann Bedeutung erhalten, wenn A und B in der That keine selbständigen, absolut getrennten Wesen sind, sondern ihre Zustände die Zustände eines und desselben, umfassenderen Wesens sind. Eine Vielfachheit unabhängiger Wesen würde die mechanische Wechselwirkung unverständlich machen; die Verständlichkeit kommt erst mit dem Glauben an ein unendliches, allumfassendes Wesen, dessen Momente oder Aktionspunkte die einzelnen Elemente sind. Der Begriff eines „Überganges“ einer Kraft oder eines Einflusses von einem selbständigen Element auf ein andres ist unhaltbar. Keine *übergehende* Ursache (causa transiens), nur eine *innewohnende*

Ursache (causa immanens) ist verständlich. Die Zustände eines und desselben Wesens können sich wie Grund und Folge zu einander verhalten, nicht aber die Zustände zweier voneinander unabhängiger Wesen. — Unter den zahlreichen Darstellungen dieses Gedankenganges, die Lotze gegeben hat, sind hervorzuheben *Logik und Encyklopädie* §§ 99—100 und *Drei Bücher der Metaphysik* §§ 50—81.

Durch Analyse der Begriffe des Kausalverhältnisses und der Wechselwirkung — der Grundbegriffe der mechanischen Naturauffassung — ist Lotze also zur Idee einer Ursubstanz, eines allumfassenden Prinzipes gelangt. Sein Gedankengang bewegt sich hier auf denselben Wegen, die Spinoza seiner Zeit zu seinem Substanzbegriffe führten (siehe Band I, S. 337—343), und welche Kant namentlich in seinen Jugendschriften wanderte, ohne sie jedoch in seinen späteren Werken zu verlassen (siehe meinen Aufsatz über die *Kontinuität des philosophischen Entwickelungsganges Kants.* Kap. I. Archiv für Gesch. der Philos. 1894 — und oben S. 44 u. f.).

Derjenige Begriff, den die Philosophie der Romantik zu Grunde legen, und aus dem sie alles ableiten wollte, wird für Lotze das letzte Postulat, oder wie er sich auch ausdrückt, die letzte Thatsache unsers Denkens. Eine nähere, anschauliche Entwickelung des universellen Prinzips, das bei dem einfachsten Wechselwirkungsverhältnisse vorausgesetzt wird, ist unmöglich. Wir stehen hier an einem *Grenzbegriffe*, den wir weder zu entbehren noch zu entwickeln vermögen. (Drei Bücher der Metaphysik. §§ 73 und 246.) Dennoch ist es dieser Begriff, der es Lotze ermöglicht, an dem festzuhalten, was ihm das Wesentliche des idealistischen Gedankenganges war, in welchen er von seinem Lehrer Weifse eingeweiht worden war. Mittels desselben fand er eine Verbindung zwischen den entgegengesetzten Strömungen der Gedankenwelt. Weder die absoluten Atome des Materialismus, noch Leibniz' Monaden, noch die Realen Herbarts konnten für ihn den Abschlufs des Denkens bezeichnen: der Pluralismus mufs notgedrungen dem *Monismus* Raum geben. Was speziell die Atome betrifft, so behauptet Lotze, das Interesse der Naturwissenschaft führe nur zur Annahme solcher Elemente, die für unsre Erfahrung

faktisch unteilbar seien, die Annahme einer Vielheit ausgedehnter Elemente — selbst wenn diese verschwindend klein gedacht würden — könne aber kein Abschluſs des Denkens sein. Entweder müsse man die Einheit des Atoms oder auch dessen Ausdehnung aufgeben: in einem ausgedehnten Atom werde jede Wirkung Zeit erfordern und von Teil zu Teil gehen, und diese Teile würden dann fundamentalere Einheiten sein als das ganze „Atom". Bei dem abschlieſsenden Atombegriffe müſsten wir von aller Ausdehnung absehen und uns die Atome als Kraftzentren denken, welche — infolge der oben gegebenen Analyse des Begriffes des Mechanismus — jedes für sich Ausgangspunkte des Wirkens der Ursubstanz seien. (Drei Bücher der Metaphysik §§ 190—191 und 245, vgl. die interessante Rezension der „Atomenlehre" Fechners in den „Kleinen Schriften." III. S. 215—238.)

Lotzes Behauptung der mechanischen Naturauffassung und die aus ihr abgeleiteten Konsequenzen sind der bedeutendste Teil seiner Philosophie, obgleich dieser gewöhnlich nicht hervorgehoben wird, wenn man Lotze lobpreist. Am häufigsten wird seine spiritualistische und theologisierende Richtung betont, sowohl von seinen Bewundrern als von seinen Gegnern. Und doch hat er sein gröſstes Verdienst als Denker durch seine Analyse des Grundbegriffes der wissenschaftlichen Naturauffassung erworben. Daſs er hierin Spinoza und Kant zu Vorgängern hatte, schmälert sein Verdienst nicht, um so weniger, da er dies wohl selbst nicht gewuſst hat. Ein Mangel an ihm ist es, daſs er keine erkenntnistheoretische Untersuchung des Grenzbegriffs anstellt, zu welchem er gelangt, sondern ihn in derjenigen Form bleiben läſst, in welcher die Philosophie der Romantik und der ältere Dogmatismus ihn aufgefaſst hatten. Lotze besaſs überhaupt kein Verständnis für die Bedeutung der Erkenntnistheorie.

β. Metaphysischer Idealismus.

Dem Gedankengange Lotzes, so weit wir ihn bisher schilderten, haftet noch eine gewisse Unentschiedenheit an. Es lieſse sich noch die Frage aufwerfen, ob wir denn durchaus keinen Ausweg besäſsen, um uns eine nähere Vorstellung von den

Elementen und der Ursubstanz zu bilden. Indem wir nun Lotzes Erwiderung dieser Frage hervorziehen, sei vor allen Dingen hervorgehoben, daſs er ganz darüber im klaren ist, wie jede Beantwortung derselben sich auf Analogien stützt und durch andre Motive als die rein theoretischen bestimmt wird. Das Gesetz der Analogie und das Bedürfnis, unser eignes geistiges Wesen im Weltall wiederzufinden, die sich bei allen metaphysischen Idealisten (namentlich Leibniz, Herder, Schelling, Beneke) als zu Grunde liegend erwiesen, treten bei Lotze mit vollem Bewuſstsein hervor.

Lotze ist Atomist — er faſst die Atome aber nicht als materiell auf, weil die Ausdehnung ebensowohl als alle andern sinnlichen Qualitäten durch Wechselwirkung der Atome zu erklären sei, welche diese Eigenschaft also nicht selbst besitzen könnten. Ebenso wie das Leben und wie alle Erfahrungsqualitäten sei die sinnliche Thatsache der Ausdehnung einem Zusammenwirken von Kraftpunkten zu verdanken, welche wiederum als Anfangspunkte des inneren Wirkens des unendlichen Urwesens aufzufassen seien. Lotze hält es für nicht unmöglich, daſs während des Weltlaufes ganz neue Anfänge eintreten könnten: dies stehe nicht in Streit mit der universellen Gesetzmäſsigkeit, denn das Gesetz drücke stets nur die Reihenfolge aus, in welcher die Zustände entstünden, nicht aber ein äuſseres Geschick; jedes neu entstehende Element erhalte sein Gesetz, das „dem in der Veränderung gleich bleibenden Wesen des Dinges“ identisch sei. (Drei Bücher d. M. § 33). Und die einzelnen Elemente brauchen auch nicht durchaus gleichartig zu sein. Eine gewisse Übereinstimmung oder Kommensurabilität muſs allerdings vorhanden sein, damit eine Weltordnung sie alle umfassen kann; vollständige Gleichheit ist aber nicht notwendig. Ein Naturgesetz kann sehr wohl qualitativ verschiedene Elemente, deren Generalnenner wir nicht zu finden imstande sind, miteinander verknüpfen. Zuguterletzt ist es keine *logische*, sondern eine *ästhetische* Notwendigkeit, die uns das Weltall verständlich macht (Drei Bücher d. M. § 59): nicht die formelle Konsequenz des Wirkens des Urwesens, sondern der Reichtum und die Fülle, womit das Wirken des Urwesens vorgeht, ist für die Be-

schaffenheit der einzelnen Elemente entscheidend. An diesem Punkte geht Lotze deutlich von den rein theoretischen Motiven zu Gefühlsmotiven über, ohne daſs jedoch weder diese noch jene es ihm ermöglichten, bestimmter festzustellen, wie groſse *Qualitätsverschiedenheiten* mit derjenigen *Kommensurabilität* vereinbar wären, welche die Thatsache der Wechselwirkung voraussetzt[118]).

Wollen wir uns nun überhaupt eine Vorstellung von der innern Natur der Elemente bilden, so müssen wir sie in Analogie mit unserm eignen geistigen Wesen auffassen. Die mechanische Naturauffassung belehrt uns eigentlich nur über das gegenseitige Verhältnis der Elemente, nicht über deren innere Natur. Sie betrifft die äuſseren Umstände, bewegt sich fortwährend um die Dinge herum, — ist eine cognitio circa rem. Sie ist vielleicht sogar — ebenso wie die populäre Naturauffassung — zu der Meinung geneigt, es sei für die Dinge durchaus gleichgültig, ob wir sie auffaſsten oder auch nicht. Im Gegensatz hierzu behauptet Lotze (schon in seiner Jugendschrift *Metaphysik*. 1841. S. 313), die Subjektivität sei ebensowohl ein Teil der Realität als die äuſsern Objekte: „Nicht nur was *zwischen* den Wesen, sondern auch was *in* ihnen sich zuträgt, ist ein wahres und wirkliches Geschehen.“ In seinen späteren Schriften (zuerst in der *Medizinischen Psychologie*) geht er einen Schritt weiter, indem er behauptet, unser eignes subjektives Wesen sei der einzige Fall, in welchem wir das Innere eines Dinges kennten und eine cognitio rei, nicht bloſs eine cognitio circa rem hätten; der einzige Weg, uns eine Vorstellung von dem Innern andrer Dinge zu bilden, sei daher, sie in Analogie mit uns selbst aufzufassen — als fühlende Wesen (nicht als vorstellende, da das Gefühl eine ursprünglichere Bewuſstseinsäuſserung sei als die Vorstellung). Die Benutzung dieser Analogie sei das einzige Mittel, die Dinge als reale, für sich existierende Wesen zu denken, die uns etwas mehr wären als bloſse Bilder. Hierdurch verwerteten wir nur die allgemeine Methode, die das Unbekannte auf Bekanntes zurückführe. (Drei Bücher d. M. §§ 96—98). Und die „ästhetische Notwendigkeit“ verlange dies gleichfalls, da sie sich nicht mit einem Weltall vereinen lasse, deren ein groſser, vielleicht der gröſsere Teil nur die

dunkle Grundlage eines nur auf einzelne Regionen ausgedehnten Seelenlebens sein sollte (siehe schon *Allg. Physiologie.* § 129). Die Elemente der Welt sind also als in vielfachen Graden beseelt anzunehmen.

Wie es sich mit den Elementen der Welt verhält, so verhält es sich auch mit dem allumfassenden Weltgrunde, der deren Wechselwirkung verständlich macht. Beobachten wir das Gesetz der Analogie, und versuchen wir, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen, so müssen wir nach Lotze den Weltgrund als ein geistiges Wesen auffassen. Sollen innere Zustände zur Einheit und zum Zusammenhang verbunden sein, so ist unser eignes inneres, geistiges Leben das einzige uns bekannte Beispiel, in welchem die Möglichkeit einer solchen Erhaltung der Einheit während der verschiedenen Zustände — allenfalls annähernd — verwirklicht ist. Im Anschlufs an seinen Lehrer C. H. Weifse fafst Lotze den Weltgrund als eine absolute Persönlichkeit auf, und er verteidigt diese Übertragung des Begriffes der Persönlichkeit auf das absolute Wesen damit, dafs nur das absolute Wesen Persönlichkeit sein könne, weil nur dieses innere Selbständigkeit und Ursprünglichkeit besitze, während der Begriff der Persönlichkeit auf endliche, von äufseren Bedingungen abhängige Wesen nur unvollkommene Anwendung finde. Allerdings giebt Lotze zu, ein persönliches Leben erfordre Widerstand, der besiegt werden müsse, und das Vermögen des Leidens und Empfangens sowohl als das des Wirkens. Fragt man aber, wie ein absolutes, keinen Schranken unterworfenes Wesen imstande sei, zu leiden, so antwortet Lotze *(Grundzüge der Religionsphilosophie* § 34, vgl. § 52), 'was das Gefühl der Gottheit in Bewegung setze, müfsten innere Erzeugnisse ihrer eignen schöpferischen Phantasie sein! — Es ist doch wohl die grofse Frage, ob ein solcher selbstgeschaffener Widerstand etwas Ernstliches zu bedeuten haben kann, — besonders da er sich in jedem beliebigen Augenblicke vernichten läfst. Jedenfalls hat das uns bekannte persönliche Leben nicht nur selbstgeschaffene und nicht so leicht zu beseitigende Schranken zu bekämpfen, und die Analogie, auf welche sich Lotze stützt, scheint daher eben an dem entscheidenden Punkte zu versagen. Und dazu kommt,

dafs Lotze — nach der wahrscheinlichsten Auslegung seiner unklaren und schwankenden Äufserungen[119]) — sich von Weifse darin trennt, dafs er meint, die Form der Zeit lasse sich nicht auf das absolute Wesen anwenden. Ein persönliches Wesen, das sich nicht in der Zeit entwickelt, — ein zeitloses Leben und ein zeitloses Leiden und Wirken: das sind Begriffe, die an unser Vermögen des Analogisierens gar zu grofse Ansprüche machen! — Es mag nur noch bemerkt werden, dafs Lotze — sowohl hinsichtlich der Elemente als des Weltgrundes — voraussetzt, der Gegensatz zwischen Geist und Materie sei ein kontradiktorischer, so dafs keine anderen Möglichkeiten denkbar seien als diese beiden: nur unter dieser Voraussetzung existiert die zwingende Notwendigkeit, die Elemente und den Weltgrund als geistige Wesen aufzufassen, wenn man sie nicht als materielle Wesen auffassen will oder kann. Es gibt aber keine logische, sondern nur eine faktische Notwendigkeit, bei der Bestimmung der abschliefsenden Begriffe zwischen Geist und Materie zu wählen. Faktisch kennen wir nur diese beiden Formen des Daseins; es würde aber nichts *Undenkbares* darin enthalten sein, dafs eine oder mehrere andre Formen existierten. Aus diesem Grunde läfst der metaphysische Idealismus sich nicht beweisen[120]).

Lotze ist sich nun auch völlig bewufst, dafs der Abschlufs seiner gesamten Weltanschauung auf Gefühlsmotiven, nicht aber auf strengem Denken beruht. Die Notwendigkeit des Zurückgehens von der Vielheit der Elemente auf die Einheit des Weltgrundes behauptet er aus rein theoretischen Gründen: „Gar kein Weltlauf, weder ein harmonischer, noch ein unharmonischer, ist mir ohne die Voraussetzung jener Einheit begreiflich, die alles gegenseitige Wirken des Einzelnen erst möglich macht; die Störungen der Dinge durcheinander bezeugen die beständige Gegenwart dieses Einen ebenso eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck.“ (Drei Bücher d. M. § 233). Wenn er aber alles auf ein einziges Prinzip zurückführt, so weifs er sehr wohl, dafs wir nicht imstande sind, den Weltzusammenhang und die Elemente aus diesem zu konstruieren: es fehlt uns immer die zweite Prämisse! (Drei Bücher d. M. § 93). Nur in der praktischen

Überzeugung läfst sich daher der Gedanke festhalten, dafs alle Wesen und alle Ereignisse ihren letzten Grund in dem vom Weltgrunde behaupteten höchsten Zweck hätten. Was dies für ein Zweck ist, das wissen wir nicht, — und ebensowenig, wie der Streit der Kräfte in der Natur und die Realität des Bösen in der sittlichen Welt sich mit der Gültigkeit des Weltplanes vereinen lassen. (Mikrokosmus. Buch IX, Kap. 5. — Drei Bücher d. M. § 233). In einer ethischen Idee fand Lotze aber sowohl im Anfang als beim Abschlufs seiner Laufbahn den letzten Abschlufs seines Denkens: die Methaphysik mufs für ihn der Ethik weichen; in dem, was sein *soll*, liegt die letzte Erklärung dessen, was *ist*. —

Wenn man unter Pantheismus diejenige Lehre versteht, die eine innere Beziehung zwischen Gott und der Welt behauptet, die Gottheit möge als persönliches Wesen aufgefafst werden oder auch nicht, so ist Lotzes religions-philosophischer Standpunkt als ethischer Pantheismus zu bezeichnen. Selbst fühlte er sich nahe mit Fichte verwandt; von der Verwandtschaft mit Spinoza wollte er dagegen nicht gern wissen. In der Benutzung theologischer Ausdrücke und Wendungen ging er (besonders im Mikrokosmus und in den nach seinem Tode erschienenen Grundzügen der Religionsphilosophie und der Moralphilosophie) weiter, als angemessen und berechtigt war. Wegen seines Sprachgebrauchs (denn weiter ist es nichts) erhielt es den Anschein, als stünde er dem populären religiösen Vorstellungskreise näher, als dies wirklich der Fall war. Doch betont er gelegentlich (namentlich Mikrokosmus. Buch VIII, Kap. 4) den Unterschied zwischen der freien Religiösität und den positiven Religionen.

γ. Spiritualistische Psychologie.

Diejenigen Elemente, deren Wechselwirkung die von der Erfahrung dargebotenen Erscheinungen hervorbringt, brauchen nach Lotze — wie wir sahen — nicht durchaus gleichartig zu sein. Es wird nur eine solche Gleichartigkeit erfordert, wie die Wechselwirkung eben voraussetzt. Mittels dieser sehr unbestimmten Regel macht Lotze es sich möglich, bei der

populären Annahme einer Wechselwirkung der Seele und des Körpers zu beharren. Die vom Begriffe des Mechanismus vorausgesetzten Elemente sind für ihn teils psychischer, teils physischer Art. Er bestreitet die Annahme einer kontinuierlichen Reihe physischer Erscheinungen. An gewissen Punkten werde die physische Bewegung unterbrochen, um „absorbiert" zu werden, das heifst, um in psychische Zustände überzugehen. Es ist wohl zweifelhaft, ob Lotze, als er (im Jahre 1851) zum erstenmal (Allg. Physiol. § 424) diese Behauptung äufserte, eine lebhafte Vorstellung von der Bedeutung des vor kurzem entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Energie hatte, wenngleich er auch später keinen Grund fand, seinen einmal ergriffenen Standpunkt um dessentwillen zu verlassen. Für ihn waren es zwingende Gründe, welche die Annahme einer besonderen Seelensubstanz zur Notwendigkeit machten. Ihm stellten sich nur zwei Möglichkeiten dar: entweder die physischen Erscheinungen aus einer Seele als einem ihnen eigentümlichen Prinzip abzuleiten, oder sie aus dem Zusammenwirken der physischen Kräfte zu erklären. (Siehe *Selbstanzeige der medizinischen Psychologie.* Kleine Schriften. III. S. 4). Da nun letzteres unmöglich ist, weil die Wechselwirkung der physischen Kräfte die Einheit nicht zu erklären vermag, die sogar die einfachste Äufserung des Seelenlebens kennzeichnet, bleibt für Lotze nur der erstere Ausweg zurück. Ein grofser Teil der psychologischen Untersuchungen Lotzes geht daher darauf aus, ausfindig zu machen, auf welche Weise die psychischen Elemente mit den physischen in Wechselwirkung stehen. Seine Psychologie erinnert hier an die des Descartes. (Siehe Band I. S. 261—264). Seiner Auffassung zufolge gibt es einige Gebiete, auf welchen die physischen Elemente die Seele beeinflussen; darauf können die seelischen Vorgänge eine Zeitlang ausschliefslich ihren eignen Gesetzen gemäfs verlaufen und wieder eine mechanische Kraft zur Erzeugung neuer physischer Änderungen auslösen. (Kleine Schriften. III. S. 7). Obschon der gegenwärtige Zustand der Nervenphysiologie und der Psychologie eine Sonderung zwischen diesen verschiedenen Stadien hoffnungslos zu machen scheint, schreitet Lotze dennoch (besonders in der *Medizin. Psychol.* und dem

Mikrokosm.) getrost zu einer näheren Untersuchung. Die Bedeutung, welche die materiellen Vorgänge für das Seelenleben haben, kann — zufolge der von Lotze geltend gemachten Auffassung der Natur der Wechselwirkung — nicht darin bestehen, dafs aus ihnen der Seele fertige Empfindungen oder Vorstellungen zugeführt würden; sie können nur Signale geben, welche die Seele in ihre eigne Sprache übersetzen mufs, ebenso wie umgekehrt die innern Zustände der Seele als solche sich nicht auf die materiellen Organe übertragen lassen, sondern nur den Anlafs geben, dafs letztere in Thätigkeit treten. Die materiellen Organe arbeiten im Dienste der höheren Geistesthätigkeiten, indem sie dasjenige Material überliefern und vorbereiten, an welchem die Seele ihre Kräfte üben soll, und hierin besteht ihre ganze Bedeutung. Die höheren Geistesthätigkeiten (Erinnern, Denken, ästhetisches und moralisches Gefühl) selbst gehen, wenn das Material gegeben ist, im Innern der Seele vor, und es ist durchaus unnötig, besondere materielle Vorgänge anzunehmen, die ihnen entsprechen sollten. Lotze wollte dergleichen materielle Vorgänge jedenfalls vielmehr als Wirkungen der seelischen Zustände erklären, — dadurch hervorgerufen, dafs die Schwingungen der letzteren sich aus der Seele bis ins Gehirn fortpflanzten, — denn als deren Ursachen. So z. B. namentlich, wenn wir sehen, dafs ein Gefühlszustand noch lange andauert, nachdem die ursprüngliche Veranlassung weggefallen ist.

Auf Lotzes spezielle psychologische Theorien können wir uns hier nicht einlassen. Hervorzuheben ist besonders seine geniale Lehre von Lokalzeichen, welche die Entwickelung der Auffassung des Raumes verständlicher macht [121]), und seine Behauptung der Bedeutung des Gefühls als fundamentales Element des Seelenlebens gegen die Hegelsche und die Herbartsche Psychologie. Über eine Menge einzelner Punkte verbreitet Lotze neues Licht wegen seiner feinen, geistvollen Auffassung und seiner häufig wohlgelungenen Ausdrucksweise. Dagegen widerstreitet es einer guten psychologischen Methode, wenn Lotze, statt die Gesetze aufzusuchen, welche die seelischen Erscheinungen untereinander verknüpfen, das Verhältnis beim Entstehen der verschiedenen seelischen Erscheinungen so auf-

faſst, als wirkten die Vorstellungen auf die Seele selbst zurück, und als lösten sie die Gefühle aus dieser aus, welche letztere wieder auf die Seele selbst zurückwirken müſsten, um die Willensäuſserungen aus ihr auszulösen. Ebenfalls wenn er ein besonderes Denkvermögen im Gegensatz zur Vorstellungsassociation auftreten läſst. Hier hat seine spiritualistische Metaphysik der Psychologie eine gar zu gekünstelte und scholastische Erklärungsart aufgezwungen. Es rächt sich hier, daſs Lotze die Psychologie nicht als selbständige Erfahrungswissenschaft anerkennt, sondern als angewandte Metaphysik betrachtet. (*Logik und Encyklopädie.* § 93).

Wenn Lotzes Psychologie an wesentlichen Punkten an diejenige des Descartes erinnert, so ist es doch wohl zu bedenken, daſs diese Ähnlichkeit nur so lange vorhanden ist, als Lotze an dem populären Sprachgebrauch festhält, den er in seiner Psychologie nicht minder als in seiner Religionsphilosophie in reichlichem Maſse benutzt. Die Seele ein Ding für sich und der Körper ein Ding (oder eine Gruppe von Dingen) für sich — das könnte nach vielen Äuſserungen Lotzes als seine Lehre erscheinen, wie es die des Descartes war und noch die der populären Metaphysik ist. Dies ist für Lotze aber nur eine vorläufige Auffassung. Von Descartes unterscheidet er sich vor allen Dingen durch seine Lehre von der Subjektivität der Ausdehnung und durch seine Analyse des Begriffes der Materie, die ihn zu der Annahme bewegt, die Materie sei nur eine phänomenale Form der Wechselwirkung psychischer Elemente. Hierdurch wird die dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper aufgehoben. Die qualitative Differenz der wechselwirkenden Elemente wird hierdurch bedeutend reduziert: statt eines Wechselwirkens zwischen psychischen und physischen Elementen erhält man jetzt ein Wechselwirken psychischer Elemente. Und diese Reduktion unternimmt Lotze — was wohl zu beachten ist — nicht, weil er in der populären oder cartesianischen Metaphysik irgend welche Schwierigkeit findet. Das Problem von dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper existiert für ihn eigentlich gar nicht; ihre Wechselwirkung bietet ihm kein gröſseres Rätsel dar, als das Wechselwirkungs-

verhältnis, das zwischen zwei sich anstoſsenden Körpern stattfindet[122]). Dagegen läſst er sich von allgemeinen philosophischen Betrachtungen leiten, welche ihre Gültigkeit auch dann behalten würden, wenn er in seiner Psychologie, statt den cartesianischen Dualismus zu Grunde zu legen, auf Spinozas Identitätshypothese aufgebaut hätte. Der metaphysische Idealismus ist von jeder spezielleren psychologischen Hypothese unabhängig. Da Lotze nun als Cartesianer begann, führen jene Betrachtungen ihn zu einer Auffassung, die sich als *monistischer Spiritualismus* bezeichnen läſst, indem sie Seele und Körper als zwei *verschiedene Substanzen* betrachtet, die dennoch *gleichartiger* Beschaffenheit sind. Herbarts Theorie (siehe oben S. 280) und eine in der Wolffischen Schule auftretende Theorie (siehe Anmerkung 1 zu diesem Bande) bilden die Vorgänger dieser eigentümlichen Theorie.

An einem andern und für seine ganze Philosophie wesentlicheren Punkte trennt sich Lotze ebenfalls von Descartes (und zugleich auch von Leibniz und Herbart). Wie wir sahen, betrachtet er die einzelnen Elemente der Welt als Momente oder Äuſserungen (Aktionen) der Ursubstanz, die das einzige wahrhaft Wirkliche sei. Dann kann die Seele ebensowenig als das physische Atom Substanz im strengeren Sinne des Wortes sein. Die Selbständigkeit der endlichen Dinge ist nur eine scheinbare. „Unsere monistische Auffassung“, sagt Lotze, „hat die Ordnung der Welt, Dasein und Wirkungsfähigkeit jegliches Dinges *ganz und rückhaltlos* in die Hand des einen unsterblichen Wesens gestellt, auf dem die Möglichkeit aller Wechselwirkungen allein beruhte“. (Drei Bücher d. M. § 245, vgl. §§ 72—73). Die Ausdrücke Substanz und Wesen faſst er daher, wenn er sie von der Seele gebraucht, nur im Sinne dessen auf, was das Vermögen des Wirkens und des Leidens besitzt (ib. § 243) — und zuletzt gesteht er (ib. § 307), es sei vielleicht doch besser, diese Namen zu vermeiden, da sie leicht zu irrigen Folgerungen führen könnten. Schon in seinem Aufsatze *Seele und Seelenleben* (in Wagners „Physiologischem Handwörterbuch“. 1846. „Kleine Schriften“, II. S. 198) äuſserte Lotze, jede Seele besitze nur diejenige Realität, die ihr wegen ihrer Bedeutung in der Gesamtheit der Welt gebühre, und ihre Un-

sterblichkeit beruhe nicht auf ihrer Natur, sondern auf ihrem Platze in der ethischen Weltordnung. Im „Mikrokosmus“ und in seinem Hauptwerke (Drei Bücher der Metaphysik) kehrt Lotze zu demselben Gedanken zurück. Wie es nicht das Interesse für die Unsterblichkeit der Seele ist, was ihn auf seine spiritualistische Psychologie geführt hat, so sieht er klar, daſs sich diese Frage gar nicht auf wissenschaftlichem Wege beantworten läſst. „Kein anderer Grundsatz steht uns auſser der allgemeinen idealistischen Überzeugung zu Gebote: fortdauern werde jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinne der Welt gehört und solange sie zu ihm gehört; vergehen werde alles, dessen Wirklichkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine berechtigte Stelle hatte. Daſs dieser Grundsatz keine weitere Anwendung in menschlichen Händen gestatte, bedarf kaum der Erwähnung; wir kennen sicher die Verdienste nicht, die dem einen Wesen Anspruch auf ewiges Bestehen erwerben können, noch die Mängel, die ihn anderen versagen“. (Drei Bücher d. M. § 245).

Beachtet man die Übereinstimmung zwischen Lotzes früheren (1846 und 1864) und späteren (1879) Äuſserungen über diesen Punkt, so wird man schwerlich, wie einige jüngere Kritiker Lotzes[123]), zu der Annahme geneigt sein, Lotze habe in seiner Lehre von der Substantialität der Seele wesentliche Änderungen unternommen und sich dem Spinozismus somit mehr als früher genähert. Sicherlich hätte es aber der Klarheit zum Vorteil gereicht, wenn der ausgezeichnete Denker — dessen Charakter ganz gewiſs keine unwürdige Akkommodation gestattete — schon in seinen früheren Darstellungen seine Abweichung von den gewöhnlichen Ansichten ebenso entschieden als in den späteren Äuſserungen hervorgehoben hätte. Der hervorragendste Vertreter der idealistischen Philosophie im letzten Teile des Jahrhunderts würde wegen der Wucht seiner Gedanken, wegen seiner reichen wissenschaftlichen Bildung und seiner geistvollen Lebensanschauung wohl imstande gewesen sein, Eindruck auf das Zeitalter zu machen, selbst wenn seine Ideen nicht so häufig unter einer bildlichen Form aufgetreten wären, die ihre Berechtigung höchstens als Symbolik finden konnte.

b. Gustav Theodor Fechner.

Fechner und Lotze stehen in der deutschen Philosophie des letzten Teiles unsers Jahrhunderts als Dioskuren da. Wegen ihrer idealen Gesinnung, ihrer grofsen naturwissenschaftlichen Bildung, ihres poetischen Sinnes und ihres Bedürfnisses nach Einheit der Weltauffassung sind sie verwandte Geister. Sie verfolgen verwandte Zwecke, zum Teil aber auf verschiedenen Wegen. Es ist deshalb von Interesse, sie miteinander zu vergleichen, besonders da an entscheidenden Punkten unter ihnen gewählt werden mufs. Die Wahl wird — da der Grundsatz: idealistische Weltauffassung auf realistischer Grundlage beiden gemeinschaftlich ist — darauf beruhen, wer von ihnen der realistischen Grundlage am meisten zu ihrem völligen Rechte verhilft. Dies ist ein Mafsstab, den Lotze durch die Äufserung anerkannt hat, der Idealismus lasse sich nur durch Untersuchungen, die im Geiste des Realismus angestellt würden, behaupten. Selbst wenn Lotze die erste Stelle einnimmt, was die Bearbeitung der allgemeinen philosophischen Prinzipien betrifft, möchte Fechner doch mit Bezug auf konsequentes und entschiedenes Behaupten der naturwissenschaftlichen Grundlage den Vorrang besitzen. Dies ist um so merkwürdiger, da die Phantasie anfangs weit gröfseren Einflufs auf Fechners Gedankengang erlangt, als es bei seinem kritischen, bedächtigen Genossen möglich war. Fechner ist — ebenso wie Kepler, an den er lebhaft erinnert — ein interessantes Beispiel, wie man durch kühne und phantastische Spekulationen zu positiven und exakten Ergebnissen geführt werden kann, wenn man nur bei einem bestimmten Grundgedanken beharrt und ihn seiner mystischen Windeln zu entkleiden vermag. Ebenso wie Kepler aus mystischen Gedankenspekulationen allmählich zur Entdeckung seiner berühmten Gesetze gelangte, die sein Bedürfnis, im Weltall bestimmte mathematische Verhältnisse ausgedrückt zu finden, befriedigten, ebenso wurde Fechner durch kühne Analogien zur Überzeugung von einem bestimmten quantitativen Verhältnisse zwischen dem Geistigen und dem Materiellen bewogen und wurde durch die

nähere Ausarbeitung dieses Gedankens der Begründer der Psychophysik oder der experimentalen Psychologie.

Fechner wurde 1801 in der Lausitz geboren und betrieb in seiner Jugend medizinische und physikalische Studien. 1835 wurde er Professor der Physik in Leipzig, wo er sich durch tüchtige Arbeiten in seinem Fache bekannt machte. Der Religionsphilosoph C. H. Weiſse gehörte zu seinen nächsten Freunden und erhielt groſsen Einfluſs auf seine — wie auch auf Lotzes — religiöse Auffassung. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob Fechner in der Geschichte der Philosophie eine so bedeutende Stellung eingenommen haben würde, wenn er sich nicht (im Winter 1839—40) durch das Studium subjektiver Licht- und Farbenerscheinungen ein Augenübel zugezogen hätte, so daſs er nach langen Leiden das Professorat der Physik aufgeben muſste. Im philosophischen Denken, im freien Phantasieren, überhaupt in der Vertiefung in die subjektive Welt des Gemüts suchte er Ersatz für die heitere und farbenreiche Welt, in welcher ihm wegen seines geschwächten Gesichts längeres Verweilen nicht mehr gestattet war, welche er jedoch nicht vergaſs. Im Gegenteil wurde es die Aufgabe seines Lebens, die beiden Welten zusammenzuarbeiten und das Gesetz ihres Zusammenhangs zu finden. Im Gegensatz zur Philosophie der Romantik wollte er von unten aufwärts und nicht von oben abwärts gehen. Und wo die empirische Forschung versagt, läſst er lieber die Phantasie sich in kühnen Analogien herumtummeln als das abstrakte Denken seine schmächtigen Fäden spinnen. Seinem Hange zu Paradoxien gab er (unter dem Pseudonym Dr. Mises) in einer Reihe humoristischer Schriften Luft. Seine übrigen Schriften teilen sich ganz natürlich in zwei Gruppen. Die eine derselben — in welcher namentlich *Zendavesta* (1851), *Über die Seelenfrage* (1861) und *Die drei Motive des Glaubens* (1863) zu nennen sind — entwickelt seine poetisch-spekulative Weltanschauung; zu der andern gehören seine epochemachendsten Werke auf den Gebieten der Naturphilosophie und der Psychologie: *Über die physikalische und die philosophische Atomenlehre* (1855), *Elemente der Psychophysik* (1860) und *Vorschule der Ästhetik* (1876).

Bis in sein hohes Alter war Fechner geistig thätig und produzierend. Noch in seinem 86. Jahre lieferte er einen interessanten Beitrag zur Diskussion über seine psychophysische Theorie (*Über die psychischen Mefsprinzipien und das Webersche Gesetz.* Wundts Philosophische Studien. IV). Kurz darauf starb er (1887)[124].

α. Poetisch-spekulative Weltanschauung.

Fechner bekämpft auf dem Gebiete der Weltanschauung jede Auffassung, welche meint, dafs die reiche und heitere Welt des Seelenlebens von dunkeln, unanschaulichen Dingen oder Wesen getragen werde oder deren Produkt sei. Die „Materie“ des Materialismus, die „Seelensubstanz“ des Spiritualismus und Kants „Ding an sich“ sind immer wieder die Objekte seiner Polemik. Nicht minder bekämpft er diejenigen, welche Gott und die Welt, den Geist und die Natur voneinander trennen. Er verwirft den Glauben an einen naturlosen Gott ebenso eifrig als den Glauben an eine geistlose Materie — die Orthodoxie ebensowohl als den Materialismus. Er tadelt die gewöhnliche Weltauffassung, weil sie auf dualistische Art das Unendliche von dem Endlichen trenne: „Man stellt das Unendliche der Endlichkeit gegenüber, darüber, jenseits, aufserhalb, dahinter, stellt wohl gar eine ungeheure Scheide zwischen beide, als könnten sie sich gar nicht nahe kommen; indem sie gar nicht auseinander liegen; vielmehr das Endliche des Unendlichen Inhalt ist, und gar kein andres Verhältnis zwischen beiden vernünftig denkbar ist, als eben dieses, dafs das Endliche des Unendlichen Inhalt ist. Also ist auch das Unendliche gar nicht unerfafslich, vielmehr an unzähligen Handhaben der Endlichkeit fafslich; nur unumfafslich ist es.“ (Über die Seelenfrage, p. 111).

In engem Zusammenhang mit den angeführten Vorurteilen steht nach Fechner die Ansicht, nur Menschen und Tiere seien beseelt, und sonst nichts, wenigstens nicht auf unsrer Erde. Man glaubt, dafs die Erfahrung uns verwehre, die Beseelung ferner auszudehnen. Aber nur über meine eigne Seele besitze ich direkte Erfahrung; auf die Existenz

andrer Seelen mufs ich auf dem Wege der Analogie schliefsen. Und was kann mich dann verhindern, die Analogie weiter auszudehnen, von Menschen und Tieren auf Pflanzen und Himmelskörper, wenn sich triftige Gründe hierfür erweisen? Dafs die Pflanzen keine Nerven haben, ist kein Gegenbeweis; denn auch die niedersten Tierarten haben keine Nerven. Sagt man, die Pflanze sei kein abgeschlossenes Individuum, so ist hierauf zu entgegnen, dafs die Individualität stets relativ ist, da ja kein Lebewesen der Aufsenwelt gegenüber absolut abgesondert dasteht. Der Übergang aus dem Tierleben in das Pflanzenleben ist ein so kontinuierlicher, dafs es unberechtigt ist, zwischen diesen beiden Reichen einen ebenso grofsen Gegensatz aufzustellen als zwischen dem Beseelten und dem Unbeseelten. Das Seelenleben der Pflanzen könnte ja ebenso tief unter dem des Tieres stehen, wie dieses unter dem des Menschen. — Und weshalb sollten die Himmelskörper nicht beseelt sein? Menschen und Tiere gehören ja mit zur Erde, und die Erdseele könnte sich zu den einzelnen Menschen- und Tierseelen verhalten wie der Erdkörper zu den einzelnen Menschen- und Tierkörpern. Es ist nur eine künstliche Abstraktion, wenn man das Menschen- und Tierleben, weil beseelt, als Gegenteil des Lebens des ganzen Erdballs aufstellt. Es ist anzunehmen, dafs die niederen Seelen sich zu den höheren verhalten wie Vorstellungen und Motive zur einzelnen Seele. — Schliefslich sind alle Seelen Teile der höchsten, alles umfassenden Seele, deren Leben und deren Wirklichkeit sich im Kausalgesetze, dem Prinzip aller einzelnen Naturgesetze, mithin alles Zusammenhangs und aller Ordnung des Weltalls, kundgeben.

Ebenso wie Lotze erblickt auch Fechner also in dem gesetzmäfsigen Zusammenhange der Welt die Grundlage, auf welche die religionsphilosophische Anschauung aufgebaut wird. Was vielen die Gottesidee unmöglich oder überflüssig macht, das macht sie Fechner und Lotze gerade notwendig. In jenem universellen Gesetz finden sie den Ausdruck der höchsten Einheit, des Ewigen und Unveränderlichen, das alles umfafst. Der Begriff des Gesetzes ist der letzte unsrer sämtlichen Erkenntnis; auf ihn mufs deshalb nach Fechner unsre höchste Idee gebaut werden. (Siehe namentlich seinen Aufsatz *Über*

das Kausalgesetz in den „Berichten der sächs. Societät der Wissenschaften“ 1849. Vgl. Seelenfrage. S. 205 u. f. *Atomenlehre.* 2. Aufl. S. 125).

Der Weltbegriff kehrt also für Fechner wie für Lotze in den Gottesbegriff zurück. Die weiteste Auffassung des Gottesbegriffeshält Fechner für die am besten begründete; die engere ist in seinen Augen eine Abstraktion. Und da das Leben der Welt das Leben Gottes ist, kann letzteres nicht in sich abgeschlossen sein, sondern es entwickelt und entfaltet sich mit und mittels der Entwickelung der Welt. Gottes Vollkommenheit besteht nicht in fertiger Abgeschlossenheit, sondern in unbegrenztem Fortschreiten. — In dieser Lehre (in welcher Fechner seinem Freunde Weiſse folgte, während Lotze nicht meinte, der Zeit Gültigkeit für die Gottheit beilegen zu können), sieht Fechner eine Durchführung der Aussagen des Christentums, daſs Gott Geist ist und im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden soll, und daſs wir in ihm leben, weben und sind, — Aussagen, die gewöhnlich als leere Worte dastünden! Er gibt zu, daſs seine Lehre allerdings keine christliche sei, wenn man zu den wesentlichen Bestandteilen des Christentums zähle: „den Glauben an den Apfelbiſs im Paradiese mit seinen mystischen Folgen, an die unwiederbringliche Verdammnis der nicht Auserwählten, an die Wunder gegen die Gesetze der Natur, an das Abgerissensein Gottes von seiner Welt, an all das Unerbauliche, womit die Theologen gemeinhin das Christentum ausbauen, ja womit sie es erbauen.“ (Über die Seelenfrage, p. 194).

β. Psychophysik.

Schon früh war Fechner seiner ganzen Grundanschauung gemäſs zu der Überzeugung gelangt, der Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Materiellen könne nicht der Unterschied zwischen zwei Wesen sein, deren eines immateriell, das andre geistlos wäre. Die materielle Welt ist die äuſsere, die geistige Welt die innere Seite der Gottheit. Der Unterschied ist ein phänomenaler, beruht auf Verschiedenheit des Standpunktes des Beschauers, nicht auf Verschiedenheit der Substanz. (Zendavesta. II. S. 341). Oder, wie er sich später aus-

drückte (Elemente der Psychophysik. I. S. 2), der Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Materiellen ist dem Unterschied zwischen der konkaven und der konvexen Seite eines und desselben Kreises zu vergleichen: wer innerhalb des Kreises steht, sieht nur die konkave, wer aufserhalb des Kreises steht, nur die konvexe Seite — und wer seinen Standpunkt wechseln kann, glaubt vielleicht, zwei verschiedene Dinge vor sich zu haben. Fechner gelangt hier zu Spinozas Identitätshypothese, indem das Interesse des Physikers ihn bewegt, die Kontinuität der physischen Vorgänge zu behaupten, und indem das Interesse des Religionsphilosophen ihn bewegt, die Gottheit, das allumfassende geistige Prinzip so zu denken, dafs sie sich an jedem Punkte in materiellen Erscheinungen äufsert, so dafs diese nicht von ihr losgetrennt werden und ihre Stelle aufser ihr erhalten. Fechner kommt, so zu sagen, zu einer Theophysik, bevor er eine Psychophysik entwickelt.

Eine Bestätigung dieser Grundauffassung fand er in dem Gesetze der Erhaltung der Energie, und er ist der erste, der das soeben entdeckte Gesetz auf diese Weise verwertet. (Elemente der Psychophysik. I. S. 21—45). Er räumt ein, es sei kein Beweis geführt worden, dafs dieses Gesetz für diejenigen materiellen Vorgänge gültig sei, die mit den geistigen Thätigkeiten verknüpft sind; er meint indes, dafs alle Erfahrungen nach dieser Richtung deuteten, und dafs wir also, bis ein Gegenbeweis vorliege, das Gesetz als gültig annehmen müfsten. Die Erfahrung thut dar, dafs die materiellen Vorgänge, an welche das Bewufstseinsleben geknüpft ist, mit den andern materiellen Vorgängen in und aufser dem Körper in Wechselwirkung stehen, so dafs die gesamte physische Energie, über die wir verfügen, vorwiegend bald von diesen, bald von jenen verbraucht wird. Es wird an der physischen Energie gezehrt, sowohl wenn wir denken, als wenn wir Holz hacken — und deshalb können wir beides zugleich nicht ebenso gut verrichten, als jedes für sich.

Von Spinoza unterscheidet er sich in dieser Lehre nur dadurch, dafs er eifrig bemüht ist, ein mathematisches Funktionsverhältnis[125]) zwischen den beiden Seiten des Daseins zu finden. Anfangs ging er davon aus, dafs sie in direkt

zuweisen; denn nach seiner Meinung würden somit die Einheit und die Aktivität des Geistes verschwinden! Das Studium der deutschen Philosophie entfernte ihn entschieden von der englischen Schule. Als guter Romantiker schwelgte er in absoluten Ideen, in welchen die Verschiedenheiten und Gegensätze der endlichen Welt verschwammen und verschwanden. Gegen das Stückwerk der Empirie stellte er die ahnend angeschaute Totalität, gegen die Analyse die Synthese auf. Nach seiner eignen Meinung griff er einigen von Schellings Ideen vor; er hatte sich dermaſsen in den spekulativen Gedankengang hineingelebt, daſs er ihn auf eigne Faust in derselben Richtung wie dessen ursprüngliche Begründer fortzusetzen vermochte. Gelegentlich verwechselte er bei der Redaktion seiner Schriften Bruchstücke, die er nach Schelling übersetzt hatte, mit seinen eignen Ausarbeitungen, wodurch er sich der Beschuldigung des Plagiats aussetzte. Dieser poetische, leicht erregbare Geist, der vielmehr ein Dichter und Prediger als ein Denker war, hatte Mühe, das von ihm selbst Erzeugte von dem zu unterscheiden, was er bei andern gefunden hatte. Aus der deutschen Philosophie entlehnte er besonders Kants Distinktion zwischen der Vernunft (im engeren Sinne) als dem Vermögen, Ideen von dem Unbedingten zu bilden, und dem Verstande als dem Vermögen, Kategorien zu bilden, welche nur eine begrenzte Erkenntnis ermöglichen. (Siehe oben S. 56 ff., 61, 72.) Diese Distinktion verwertete er namentlich, um eine Versöhnung des Denkens mit der Religion zu finden. Alle von dem vorhergehenden Zeitalter für entscheidend gehaltenen Einwürfe wurden jetzt — nicht geradezu verworfen, wohl aber — dem „Verstande“ in die Rechnung gestellt und durch die Berufung an die tiefere Auffassung der „Vernunft“ beiseite geschoben. Hinter dieser Berufung verbarg sich der erwachende Sinn für denjenigen Teil der Geschichte und des Lebens, der sich einer wissenschaftlichen Erklärung entzog oder bisher entzogen hatte. Es war ein Protest gegen die Hinlänglichkeit der bisher entwickelten Wissenschaft, ein Protest, der als eine neue Lösung, eine neue Begründung abgegeben und angenommen wurde. Coleridge kam nicht über Ahnung

und Verkündigung hinaus. Am meisten wirkte er durch Gespräche (oder vielmehr durch seine Monologe an die Zuhörer). Sein grofses Werk über die Übereinstimmung der Philosophie mit dem Christentum, auf welches er an den schwierigen Punkten seine Zuhörer verwies, zur Ausführung zu bringen, das gelang ihm nicht. Er stellte sich in Gegensatz sowohl zur Philosophie des 18. Jahrhunderts (Hume und Voltaire) als zu der in äufseren Formen und Formeln erstarrten kirchlichen Theologie. Ebenso wie die deutschen Systematiker der Romantik wollte auch er eine höhere Einheit der Reflexion und des Dogmenglaubens herstellen. Durch seine Grundgedanken erinnert er an die sogenannte Rechte der Hegelschen Schule. Die Dreieinigkeit fand z. B. nach ihm ihre Erklärung durch Anwendung des Schemas: Thesis, Antithesis und Synthesis, das seit Fichte in der deutschen Spekulation eine so grofse Rolle spielte. (Unter offenbarer Einwirkung von Schellings späterer Lehre läuft er jedoch Gefahr, eine Viereinigkeit zu deduzieren, indem er Gott als „den absoluten Willen oder die absolute Identität", also = Prothesis als Grundlage des Wechselspiels der Thesis und der Antithesis setzt, das in der Synthesis zur Harmonie gelangt! Siehe *Table Talk.* 8. July 1827). Zusammenhängendes Denken war aber Coleridges Sache nicht. Es ist gewifs treffend, wenn man ihn einen religiösen Epikureer genannt hat. Er schwelgte in religiösen Gedanken und Gefühlen und in Bildern, welche diese symbolisch ausdrücken konnten. Er war indes ein schwacher Charakter. Weder seinen Lebenswandel noch seinen Gedankengang vermochte er zu beherrschen. Er flüchtete sich, wie Carlyle (der im *Life of Sterling.* Chap. VIII eine interessante Charakteristik von ihm gegeben hat) sagt, aus dem Leben in die Welt der theosophischen Träume; was er gab, war „transcendentaler Mondschein", der mancher jungen zweifelnden und suchenden Natur die alten Sachen in neuem Lichte zeigte, aber kein wirkliches, neues Leben enthielt. Ein Mann, der selbst eine Zeitlang stark von Coleridge beeinflufst wurde, John Sterling nämlich, ein Freund von Carlyle und von Stuart Mill, hat von ihm gesagt: „Es war sein Unglück, dafs er zu einer Zeit auftrat, da das Werk eines Mannes zu thun war —

und das that er nicht. Er besaſs keine hinlängliche Charakterstärke; Lehren, an die er nicht mehr glaubte, erkannte er als die seinen an, um der Unruhe des Streites zu entgehen." Worauf diese Beschuldigung, die Sterling in einem Briefe an Carlyle wiederholt, abzielt, ist nicht klar. Wenn Spekulation und Phantasie aber die Hauptorgane des religiösen Denkens werden, geschieht es leicht, daſs mehr Lehren anerkannt werden, als man wirklich in persönliches Besitztum umzusetzen vermag.

Wie dem nun auch sein mag, so hatte Coleridge doch in vielen der jüngeren Generation neuen Sinn und neue Ansichten erregt. Hat doch sogar ein Denker wie Stuart Mill, der sonst der deutschen spekulativen Philosophie eben nicht günstig gesinnt war, ihn neben Bentham gestellt und diese beiden Männer als die beiden groſsen befruchtenden Geister (seminal minds) ihrer Zeiten betrachtet! Mills eignen groſsen und redlichen Versuch, von allen beiden zu lernen, werden wir später untersuchen. Die meisten von denen, auf welche Coleridge vorläufig wirkte, wollten nicht auch von Bentham lernen, sondern lieſsen sich durch den „Mondschein" hindurch zur Orthodoxie, und zwar bald zu einer noch ausgeprägteren Orthodoxie als der früheren leiten. Vielleicht hat Carlyle recht, wenn er sagt, daſs es keine englisch-katholische Bewegung (keinen Puseyismus) gegeben haben würde, hätte es keinen Coleridge gegeben. Mehrere unter den Männern dieser Bewegung begannen allenfalls mit poetischen und spekulativen Ideen, bevor der positive kirchliche Gedankengang sie fortriſs.[89]) Daſs die Gegensätze auf dem Gebiete der Lebensanschauung sich im Laufe unsers Jahrhunderts geschärft haben — wenigstens was die äuſseren Formeln betrifft — wird von dem Geistesleben aller Länder bezeugt.

T h o m a s C a r l y l e (1795—1881) fand Nahrung seines Geistes in einer ganz andern Seite der deutschen Philosophie. Keine höhere spekulative Erkenntnis, wohl aber eine kräftigere Behauptung des Wertes der Persönlichkeit, einen neuen Glauben errang er durch das Studium deutscher Dichtung und deutschen Denkens. Durch die deutschen Dichter wurde er zu den deutschen Denkern, durch Schiller und Goethe zu

Kant und Fichte geleitet. Wie verschieden auch seine schwerfällige schottische Natur, wo selbst an sonnenhellen Tagen die Nebel sich nicht ganz zerteilten, von Goethes heiterem Humanismus war, leuchtete Goethe ihm doch als grofses Vorbild vor, und er hatte dasselbe Glaubensbekenntnis wie der Faust. Von Kant nahm er vorzüglich die Distinktion zwischen dem Ding an sich und den Erscheinungen an. Alles, was die Natur uns zeigt, ist nach ihm nur Erscheinung. Die „Philosophie der Kleider“, die er in seiner tiefsinnigen und humoristischen Schrift *Sartor Resartus* (1833) vorträgt, geht von dem Gedanken aus, dafs ebensowenig wie Kleider Leute machen, man ebensowenig die Existenz ergründet hat, weil man die Erscheinungen kennt. Die Existenz ist und bleibt ein unerforschliches Wunder, das uns mit Ehrfurcht erfüllen mufs. Die Welt ist das Gewand der Gottheit. Die Naturwissenschaft weist nur den äufsern Mechanismus nach, damit ist aber der Kern der Existenz nicht erreicht. Die Natur ist ein grofses Symbol, eine Offenbarung von Ideen, die sich durch keine wissenschaftliche Methode erfassen lassen. Die Welt ist keine tote Maschine, wie die Wissenschaft uns glauben machen will. Selbst der rein äufsere Zusammenhang — die Kleider — ist von unserm kleinen Winkel der Existenz aus unerschöpflich und unabsehbar. Und wie weit unsere Erfahrung und unser Denken auch möchten gelangen können —, über die Formen des Raumes und der Zeit kommen wir nicht hinaus, und das sind doch nur Formen der Erkenntnis; auch sie gehören mit zu den Gewanden der Gottheit, die stets von neuem gewoben werden. Das Wunder der Existenz verbirgt sich uns, weil wir aus stumpfer Gewohnheit die Formen für Realitäten annehmen, und weil unsre ersten Grundsätze oft nur überlieferte Ansichten sind, an die wir uns gewöhnt haben, und die wir deshalb nicht in Zweifel ziehen. Was ist die Philosophie aber andres als ein fortwährender Kampf gegen die Gewohnheit? Sie ist „transcendental“, eben weil sie die Sphäre der blinden Gewohnheit überschreitet (transcendiert). Es ist daher die Aufgabe der Philosophie, das Gefühl für das Wunder der Existenz wieder zu erwecken, wenn das Gemüt durch mechanische Vorstellungen abgestumpft worden ist. „Derjenige Mensch, der

nicht erstaunen kann, und der nicht fortwährend erstaunt und anbetet — er sei nun übrigens Präsident zahlloser wissenschaftlicher Gesellschaften und fasse in seinem einzigen Kopfe die ganze Mécanique Céleste und Hegels Philosophie und die Summe der Arbeiten sämtlicher Observatorien und Laboratorien —, ist nur eine Brille, hinter welcher kein Auge steckt. Man lasse diejenigen, welche Augen haben, durch ihn sehen, dann kann er von einigem Nutzen werden.“ (Sartor Resartus. I, 10.)

Es ist leicht zu ersehen, daſs Carlyle die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und den Erscheinungen nicht in Kants Geiste, sondern im Geiste der Romantik anwendet. Kant betrachtete es als die Aufgabe der Wissenschaft, den gesetzmäſsigen Zusammenhang der Erscheinungen zu finden, und der Begriff des Dinges an sich bezeichnete die Grenze dieses Strebens. Die Romantik dagegen verachtet und verwirft das wissenschaftliche Streben, bestimmten Gesetzen gemäſs Erscheinung an Erscheinung zu reihen: man werde doch nicht damit fertig und gelange nicht zum Kern der Dinge! Carlyle selbst hatte, ebenso wie sein Held im Sartor Resartus (Book II. Chap. 3), während seiner Jugend eine Periode, die ihm die Welt als eine tote Maschine erscheinen lieſs. Das Studium des Hume, Gibbon und d'Alembert hatte ihn der religiösen Auffassung beraubt, die er in seiner Kindheit gehegt hatte. Eine Zeitlang beschäftigte er sich ausschlieſslich mit mathematischen Studien, und seine erste litterarische Arbeit war eine Übersetzung von Legendres Geometrie [90]). Da wurde er durch Mme de Staël auf die deutsche Litteratur aufmerksam, und Goethes groſse Welt erschloſs sich ihm. „Vor vier Jahren,“ schreibt er 1824 an Goethe, „las ich den Faust auf den Bergen meiner schottischen Heimat, und es war damals mein Traum, daſs ich Ihnen wie einem Vater alle Schmerzen und Irrfahrten entdecken könnte, die mein Herz, dessen innerste Geheimnisse Sie so vollständig zu kennen scheinen, ertragen hat.“ Ebenso wie Faust wurde er über die Wissenschaft ungeduldig. Was nützt es, einige Fuſs tiefer graben zu können, als man bisher vermocht hat, wenn doch noch unendlich viel zurücksteht? Oder wie er in einem Gespräche mit

Charles Darwin sagte: wie lächerlich ist es doch, sich darum zu bekümmern, ob ein Gletscher sich ein wenig schneller oder langsamer, oder ob er sich überhaupt bewegt! Als guter Romantiker glaubte er an Goethes Optik und wollte den Physikern nicht das Recht zugestehen, sie zu kritisieren. Seine Andeutungen einer Naturauffassung erinnern an diejenige Schellings, besonders an die elfte Vorlesung über die „Methode des akademischen Studiums“, wo u. a. geäufsert wird, die Ideen *symbolisierten sich* in den Dingen, und der Empirismus fasse die Wirklichkeit ganz von ihrer Bedeutung unabhängig auf, indem es die Natur des Symbols sei, ein eignes Leben in sich zu haben. Die Naturwissenschaft betrachte also als absolute Realität, was nur Symbol sei.

Es ist aber nicht die äufsere Natur, die Carlyles Interesse anzieht. Ihm ist der Mensch die eigentliche Offenbarung, das wahre Schekina, das höchste Symbol. Keine Analyse sei imstande, dessen Wesen zu erschöpfen. Locke und seine Nachfolger hätten den Geist gänzlich veranalysieren und vermechanisieren mögen. Und namentlich habe man es versucht, den ganzen Lebenswandel mechanisch zu machen, ihn auf die Mechanik der Lust- und Unlustgefühle zurückzuführen, das Nützlichkeitsprinzip zur Regel zu machen und jegliche ursprüngliche, unwillkürliche, selbständige Handlung auszuschliefsen. Bentham und der Utilitarianismus werden von Carlyle zum Gegenstand scharfer Kritik und bitteren Spottes gemacht. Er legt dem Nützlichkeitsprinzipe nur negative, auflösende Bedeutung bei. Es könne brauchbar sein, um die alte Ordnung der Dinge zu kritisieren, nicht aber um eine neue hervorzubringen. Es setze einen toten Interessenmechanismus an die Stelle der lebendigen persönlichen Sittlichkeit, die daraus entspringe, dafs das Gemüt seine inneren Ideale zu befriedigen trachte. Ebenso eifrig, wie Carlyle gegen die von ihm so genannte „Ursachen- und Wirkungsphilosophie“ polemisiert, ebenso eifrig polemisiert er gegen eine Ethik, die „Gewinn und Verlust“ zur Basis hat (virtue by profit and loss), und er sieht in Benthams Theorie eine Lösung des Problems: „Wenn eine Welt voller Spitzbuben gegeben ist, zu zeigen, wie die Tugend das Resultat ihrer ver-

einten Bestrebungen wird." Unter Carlyles Einwürfen gegen die analytische Psychologie und die Nützlichkeitslehre ist es nicht der unerheblichste, daſs sie der bewuſsten Reflexion zu groſses Gewicht beilegen: Alles Groſse entsteht und gedeiht in Schweigsamkeit! Nur, wer zu schweigen vermag, wird ein groſser Mann, und eine groſse That, die mit vollem Bewuſstsein ihrer Gröſse unternommen wird, ist recht besehen eine kleine That. Mit Recht singen die Dichter Hymnen an die Nacht. Das volle, klare Bewuſstsein macht alles kleinlich und mechanisch. Die höchste Wahrheit kann dem Menschen nur in der Form des Symbols existieren: das Symbol redet und schweigt, entdeckt und verbirgt zu gleicher Zeit.

Dem theologischen Dogma ist Carlyle nicht günstiger gestimmt als der Naturwissenschaft und der empirischen Philosophie. Nur unter der Form des Symbols kann der Mensch die Wahrheit besitzen. Symbole altern aber und werden abgenutzt, ebenso wie Kleider, und statt der alten müssen neue gebildet werden. Die Philosophie, die ein Kampf gegen die Gewohnheit ist, hat namentlich die angewohnten und mechanisierten religiösen Vorstellungen zu bekämpfen. Carlyle bezeichnet seinen Standpunkt als *natürlichen* Supranaturalismus. Was in und auſser uns wirkt, sind göttliche Kräfte. Sie wirken aber auf innere, natürliche Weise. Wie in der äuſseren Natur das lebendige Gewand der Gottheit stets wieder gewoben wird, so webt der innere Sinn stets neue Formen des geistigen Lebens. Jeder Einzelne hat sein Symbol und seine Religion zu finden, wie er auch sein Werk dem ununterbrochen flieſsenden Strome der Zeit zuzuführen hat. „Unter *Religion*," sagt Carlyle (*On Heroes and Heroworship*. Lect. I), „verstehe ich nicht den kirchlichen Glauben, zu dem sich ein Mensch bekennt, nicht die Glaubensartikel, die er zu unterschreiben gewillt ist . . ., sondern was jeder Mensch praktisch glaubt (oft *ohne* sich hierüber gegen sich selbst, geschweige denn gegen andre zu erklären), — was der Mensch sich praktisch zu Herzen nimmt und rücksichtlich seiner inneren Beziehung zu diesem geheimnisvollen Universum für sicher hält." Dem Wesen der Gottheit weiter nachspekulieren ist nutzlos. Wir haben, jeder für sich, genug damit zu thun, das Werk auszuführen, das in

unsern Kräften steht. Carlyles religiöse Anschauung ist indes deutlich genug die nämliche, welche Goethe und in seinen späteren Schriften (den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ und dem „Wesen des Gelehrten“) Fichte hatten, auf die er sogar bestimmt verweist. Unter den deutschen Philosophen übte Fichte die gröfste Anziehung auf Carlyle aus. Die Gottesidee durchdringt alles, die geistige und die physische Welt; jedes geistige Wesen ist ein Funke derselben. Ob sein Gottesbegriff theistisch oder pantheistisch sei, will er nicht entscheiden. John Sterling hatte in einem den Sartor Resartus kritisierenden Briefe unter anderem den Einwurf erhoben, der im Buche besprochene Gott sei kein persönlicher Gott; Carlyle erklärt dies für eine abstrakte Frage, die er weder erörtern könne noch wolle. (Life of Sterling. Part II, Chap. 2).

Carlyles Protest gegen die empirische und kritische Wissenschaft sowohl als gegen die Theologie mufste ihn vereinsamen. Er fühlte sich auch als Fremdling seiner Zeit. Sie sei eine durch Skepsis und Analyse aufgelöste, hinfällige (decadent) Zeit, das Zeitalter des Mechanismus. Es gebreche an Geist, und es gebreche an Glauben. Der Glaube sei der Ausdruck der Wahrheit des Lebens, geheimnisvoll und unbeschreiblich wie alle Lebensthätigkeiten. Nächst dem Ende der römischen Welt habe es kein Zeitalter gegeben, das so skeptisch, unwahr und heruntergekommen sei, wie das 18. Jahrhundert, dessen Nachwirkungen sich in unser Jahrhundert hinein erstreckten. Es sei eine Zeit, in welcher kein Ideal wachsen und blühen könne. (On Heroes. Lect. V. — History of the French Revol. Vol. I, Chap. 2). Das Gesetz der drei Stadien tritt hier deutlich bei Carlyle hervor, der es wohl von Fichte und den Saint-Simonisten hat. Mit gröfserer Stärke aber, als irgend ein andrer derjenigen Schriftsteller, bei denen dieses Gesetz auftritt, äufsert er sich über die Jämmerlichkeit des Zeitalters. Sowohl mündlich als schriftlich bedauert er, zu einer so elenden Zeit geboren zu sein. Seine gewaltige Phantasie, seine innige und leicht erregbare Stimmung und seine tiefe Schwermut, die fortwährend durch körperliche Kränklichkeit (die Dyspepsie) vermehrt wurde, liefsen ihn vor-

züglich bei den Schattenseiten der damaligen Zeit verweilen, die er im Vergleich mit denen früherer Zeiten übertrieb. Es fiel ihm schwer, sich vorzustellen, dafs diese Zeit der Durchgang zu einer besseren, positiven Zeit sein könnte, wie sie es dem Gesetze der drei Stadien gemäfs ja sein sollte. Zwar glaubt er eigentlich nicht, dafs die Entwickelung Lücken darbiete: es ist ein Mifsverständnis, sagt er, wenn man meint, der Vogel Phönix verbrenne sich vollständig und liege dann als ein Haufe Asche, bis ein neuer Vogel auf mirakulöse Weise entstehe; nein, Zerstörung und Erschaffung gehen Hand in Hand, und das neue Gewand wird inmitten des Auflösungsprozesses des alten gewoben (Sartor Resartus III. Chap. 7). Aber Carlyle selbst war nicht imstande, die neuen Fäden zu finden. Er ist überzeugt, dafs keiner der geistigen Werte der Vorzeit verloren gehe: „Was mechanische Wissenschaft und geistige Stumpfheit auch sagen mögen, so sind doch der Mensch und sein Universum ewig göttlich, und was die Vorzeit Edles und göttlich Geoffenbartes besessen hat, kann und darf nicht verloren gehen.“ (Life of Sterling. Part I. Chap. 8). Diese Überzeugung von der Erhaltung der Werte will er nicht wie Coleridge und Hegel durch symbolische Erklärung der Dogmen und Zeremonien begründen. Er will aber dieselbe Ehrfurcht, dasselbe Erstaunen, dieselbe Energie der Entsagung und der Arbeit, welche der Glaube der Vorzeit teils bezeugte, teils bedingte, dem Leben der Zukunft erhalten wissen. Durch dieses Streben erklärt sich sein Standpunkt, sein Gegensatz zur wissenschaftlichen Kritik und zugleich zum kirchlichen Glauben. Er sucht die Grundlage der Erhaltung der Werte weit tiefer im Innern der Persönlichkeit, als Analyse und Tradition gelangen können. Das lebendige Gewand der nie sterbenden Gotteskraft mufs von innen gewoben werden. Wird es nun aber auch möglich sein, nach der Auflösungsperiode, in welche wir geraten sind, diese innern Kräfte wieder hervorzurufen? Carlyle schwankt hin und her zwischen dem Glauben an die Erhaltung der Werte oder der inneren Kräfte und dem düsteren Bilde, welches das Zeitalter darbot. Wie es scheint, verdüsterte das Bild sich ihm immer mehr. In seiner Jugend nahm er Anstofs an Benthams Philanthropie, in seinem Alter

an Gladstones Eifer für die politische und materielle Entwickelung Englands. In einem Gespräch im März 1867 (siehe Caroline Fox' Tagebücher) erklärt er, das Ganze gehe auf die Neige und habe ihm nichts zu bedeuten. Wie „ein trauernder Jeremias" stimmt er das alte Klagelied an, das er schon vor vierzig Jahren zu singen begonnen hatte, und einen Lichtpunkt kann er auch jetzt noch nicht finden.

Die Ursache, weshalb Carlyle seine Zeit in so düsterem Licht erblickte, ist nicht allein in seiner eignen Schwermut und seinem leicht verletzbaren Herzen zu suchen. Sie liegt auch in der Unruhe und dem Zweifel der Zeit, in dem immer schärferen Gegensatze der streitigen Mächte auf dem Gebiete des geistigen Lebens, in der immer fortschreitenden Abrechnung des Neuen mit dem Alten, bei welcher Soll und Haben so äufserst schwer zu verteilen sind. Wir haben eine ganze Reihe von Denkern, von Rousseau, Lessing und Kant an, diesem Problem gegenüberstehen sehen. Nur wenige mufsten ihrer ganzen Natur zufolge den Stachel so tief fühlen wie der schottische Bauernsohn, der von dem strengen presbyterianischen Glauben ausgehend die geistigen Mächte seiner Zeiten durchgelebt und in seinem persönlichen Leben erfahren hatte. Das Problem wird das Menschengeschlecht auf seinem Wege begleiten, bis „das dritte Reich" kommt — wenn es kommt. Dafs Carlyle um sich umher nur Finsternis erblickte, rührt von den strengen Forderungen her, die er an die Lösung des Problems stellte. Die ihm innewohnende Idealität, sein eignes inneres Licht machte die Finsternis um ihn so schwarz. Er sagt irgendwo, jedem jungen und feurigen Gemüte, das ein grofses Ziel vor Augen habend und klaren Blick auf das Leben besitzend in diese Welt trete, werde die Welt schlecht erscheinen: denn wozu sollten seine Kraft und sein Heldenmut sonst verwertet werden? Wäre die Welt gut, so wäre er ja ganz nutzlos! Menschliche Kraft und Idealität lassen die Welt also böse erscheinen: das Böse ist der Schatten von uns selbst, ein Schatten, der nicht aufserhalb unsers Ichs bleibt, sondern sich in unser eignes Gemüt erstreckt. Das Unglück des Menschen rührt von seiner Gröfse her, von dem Unendlichen, das sich in ihm regt, und dem er in den Formen der

Endlichkeit keine Luft zu schaffen vermag. (Sartor Resartus. II, 9. — Life of Sterling. I, 5).

Die Ursache lag aber auch darin, dafs Carlyle ein unverbesserlicher Romantiker war. In vollem Mafse fand man bei ihm den Mangel der Romantik an Vermögen, die Idealität in der unverdrossenen, treuen Arbeit zu entdecken, welche Glied an Glied reiht und durch das Kleine hindurch zum Grofsen führt. Nur Spott hat er für die Wissenschaft und für alle zusammenhängenden Bestrebungen auf dem praktischen Gebiete. Und doch hätte gerade er, der über die Bedeutung des Schweigens und der stillen Vorbereitung so schöne, mitunter auch so laut ertönende Worte geäufsert hatte, ganz natürlich das Verständnis gewinnen können, dafs sich aus Steinen, die jeder für sich unansehnlich sind, stolze Gebäude errichten lassen. Dies war Benthams Glaube, dies war Gladstones Glaube. Und dies ist der Glaube, der hinter den Detailuntersuchungen der Wissenschaft liegt. Mit Recht hat Charles Darwin von Carlyle gesagt, er sei ein beschränkter Geist. Sein Idealismus war scheu, weil es ihm an Verständnis für die Bedeutung der intellektuellen und praktischen Arbeit gebrach. Sein Glaube an das persönliche Leben war nicht so befestigt, dafs er sich darauf verlassen konnte, es würde schon bestehen bleiben, wie viel Analyse und Kritik es auch erleiden müfste. Der Kern des Lebens kann doch wohl ein Fegfeuer ertragen. Darin hat Carlyle recht, dafs wir nicht von der Kritik leben können; er sah aber nicht, welche idealen Kräfte hinter der kritischen Arbeit liegen können. An diesem Punkte wurde der Romantiker ein Philister.

Wenn Carlyle sich darüber äufsert, was das geistige und soziale Leben der Zukunft tragen soll, verweist er auf das, was nach seiner Überzeugung auch das Leben der Vergangenheit getragen hat: die Ehrfurcht vor den Helden, vor den grofsen Männern. Die unendliche Kraft, die in allen Dingen wirkt und sich symbolisiert, tritt speziell im Menschen, am speziellsten im grofsen Menschen hervor. Ebenso wie bei Fichte steht der Glaube an die Entstehung und die Bedeutung auserwählter Geister in enger Verbindung mit dem Glauben an die Thätigkeit der Gottheit in allen endlichen Wesen

(siehe oben S. 162). Unter den Helden oder den grofsen Männern versteht Carlyle die Lenker und Vorbilder der Menschen, die Schöpfer alles dessen, was die Menge der Menschen auszuführen und zu erreichen sucht. Alle Werke, die wir ringsum in der menschlichen Welt verwirklicht sehen, haben ihren ersten Anfang in dem Gemüte des grofsen Menschen genommen. Hier wirken darauf unsichtbare Kräfte, die nach der Zeit der stillen Empfängnis und der Schwangerschaft das Neue zuletzt zur sichtbaren Welt bringen. Die Geschichte der grofsen Männer ist deshalb die Seele der Weltgeschichte. Der Held kann als Prophet, als Dichter, als Staatsmann auftreten, unter allen Gestalten repräsentiert er aber die grofse, gesammelte Kraft des Lebens, im Gegensatz aller Äufserlichkeit, Zersplitterung und Beschränkung. Ihm gegenüber wird das tiefe Bedürfnis der Ehrfurcht, der göttliche Funke in allen Menschen erregt. (Auch an diesem Punkte werden wir bei Carlyle an Fichte erinnert, besonders an dessen „Reden an die deutsche Nation", siehe oben S. 164). Der Held ist es, der die verborgenen Gedanken des Daseins und der Zeiten findet und andern Menschen durch Wort und Handlung verkündigt und hierdurch das Menschengeschlecht vorwärts bringt. Mehr als je ist man in unsern Tagen solcher Helden bedürftig, einer aufgeklärten Aristokratie, um die Menschen zu leiten. Die grofse soziale Kluft, welche die ganze Weltgeschichte kundgibt, wird in unsern Zeiten immer breiter. Carlyle deutet dies schon im „Sartor Resartus" (im Kapitel „Helotage". III, 4) an, bevor seine eigentlich sozialen Schriften erschienen, indem er über den leiblichen und geistigen Hunger der Menge wehklagt. Der Volksunterricht und die Auswanderung in grofsem Mafsstabe sind die Mittel, auf die er verweist, um der Not abzuhelfen. Was er vermifst, um diese Mittel in Thätigkeit zu setzen, sind neue Propheten und neue Männer wie Hengist und Horsa. Sich näher in die soziale Frage zu vertiefen war aber Carlyles Sache nicht; dazu verachtete er Philanthropen, Nationalökonomen und Politiker gar zu sehr. Statt dessen wandte er sich der Geschichte zu, um grofse Gestalten und Vorbilder hervorzuziehen, deren Beispiel vielleicht erweckend und konzentrierend auf das erschlaffte und

geteilte Geschlecht wirken könnte. Namentlich durch seine historischen Schriften hat Carlyle auf gröfsere Kreise gewirkt. Mittels dieser Schriften wirken seine Gedanken heutzutage auf eine sich stets vergröfsernde Anzahl der Menschen. Vielen war er selbst einer der Helden, die er beschrieb, einer derjenigen, welche das Vermögen besitzen, das Bedürfnis und die Gedanken ihrer Zeiten zu fühlen, zu sehen und auszudrücken. Seine Bedeutung als Historiker soll hier nicht besprochen werden; sie gehört vor ein anderes Forum. Nur finden wir die Romantik wieder bei ihm in dem übermäfsigen Gewicht, das er dem Ursprünglichen, Spontanen, Unerklärlichen der grofsen Gestalten beilegt. Einen eigentlichen Versuch, die Abhängigkeit der Grofsen von der Gattung zu zeigen, stellt er nicht an — obgleich die Gröfse sich ja doch auch durch die grofse Fähigkeit, andern etwas zu verdanken, erweist, weil ihr geistiger Sinn und Verbrauch höher steigt als bei andern Menschen. Nur eine mystische Erklärung des „Helden" gibt Carlyle, indem er ihn als eine Inkarnation der in allen Dingen wirkenden unendlichen Kraft betrachtet. Auch hier zeigt sich die romantische Scheu vor der Analyse und der „Ursachen- und Wirkungsphilosophie".

Carlyle geht indes nicht so weit, wie eine spätere Auffassung, die den „Zweck der Geschichte" in den grofsen Menschen findet. Er betrachtet sie als die grofsen Ursachen, mithin als die grofsen Diener. Er proklamiert den Heroenkultus — sieht aber klar, dafs es keine Heldenthat ist, von einer stupiden Masse „angebetet" zu werden oder eine solche zu beherrschen. „Heroenkultus," sagt er (*Past and Present.* I, 6), „ja, Freunde, vor allen Dingen aber darin bestehend, dafs wir selbst einen Heldensinn besitzen. Eine ganze Welt von Helden — keine Welt von Pfuschern, über die kein Heldenkönig herrschen *kann*, — eine solche erstreben wir."

c. Kritische Philosophie.

Im demselben Jahre (1829), in welchem James Mills „Analysis" erschien, die eine energische Wiederaufnahme der Arbeit der englischen Erfahrungsphilosophie bezeichnete, brachte

die „Edinburgh Review“ eine Abhandlung von William Hamilton, nämlich die *Philosophy of the Unconditioned*, durch welche die kritische Philosophie auf englischen Boden verpflanzt wurde. Hamilton war 1788 in Glasgow geboren und hatte hier und in Oxford studiert. Als seine epochemachende Abhandlung erschien, war er Professor der Geschichte an der Universität zu Edinburg, nachdem er eine Reihe von Jahren hindurch als Anwalt gelebt halte. Sein Ausgangspunkt als Philosoph liegt in der von Reid gestifteten schottischen Schule, die eine Reaktion gegen Humes skeptische und negative Resultate bezeichnet. Reid und seine Nachfolger wollten diese Resultate durch genauere psychologische Beobachtung berichtigen, wurden aber durch ihren Eifer bewogen, eine ganze Reihe ursprünglicher Vermögen und Instinkte aufzustellen. Gar zu oft wiesen sie die Resultate der Analyse und der Kritik mit einer Berufung auf „den gesunden Menschenverstand“ von sich, — welche Berufung die treffende Bemerkung Kants hervorrief, seinen gesunden Menschenverstand beweise man dadurch, dafs man ihn gebrauche, nicht aber dadurch, dafs man sich auf ihn berufe, und Humes Menschenverstand möchte wohl ebenso gut sein als derjenige Reids. Kant tritt hier (in der Einleitung zu den „Prolegomena“) als Humes Advokat auf, dem er ja so viel verdankte. Er suchte aber auf seine eigne Weise Hume zu widerlegen und bekam deshalb denselben Mann zum Gegner wie Reid und seine Schüler. William Hamilton sucht nun die Lehre Reids mit derjenigen Kants zu vereinen. In der genannten Abhandlung und in einer Reihe darauf folgender, ebenfalls in der „Edinburgh Review“ veröffentlichter Aufsätze, unter denen vorzüglich die *Philosophy of Perception* (1830) zu beachten ist, entwickelte er seine eigentümlichen Ansichten, die in erkenntnistheoretischer und religionsphilosophischer Beziehung von nicht geringem Interesse sind. Diese Aufsätze gab er später unter dem Titel *Discussions on Philosophy* gesammelt heraus. Im Jahre 1836 wurde er Professor der Philosophie in Edinburg und hielt hier bis an seinen Tod (1856) stark besuchte Vorlesungen über Psychologie und Logik, die für die philosophische Entwickelung in Schottland von grofser Bedeutung wurden. Die Vorlesungeu er-

schienen später unter dem Titel *Lectures on Metaphysics* (2 Bände) und *Lectures on Logic* (2 Bände). Hamilton war ein scharfsinniger Denker, ein eifriger Wahrheitssucher, trotz seiner schottischen Natur mit Lessing verwandt; zugleich besafs er umfassende Gelehrsamkeit innerhalb der Geschichte der Philosophie.

In seiner Abhandlung über die Philosophie des Unbedingten, die eine Kritik über Schelling und Cousin, zum Teil auch über Kant ist, will Hamilton nachweisen, dafs nur das Bedingte und Begrenzte Gegenstand der Erkenntnis sein könne, und dafs die Versuche, eine Philosophie des Unbedingten aufzustellen, nicht durchführbar seien. Er gibt aber keine blofse Kritik; er gibt auch den Entwurf einer ganzen Erkenntnistheorie, den er in seinen späteren Schriften an einzelnen Punkten ferner ausführte. Sein Hauptsatz ist: *denken heifst Bedingungen setzen* (to think is to condition). Hiermit meint er, dafs wir alles, was wir sollen auffassen und begreifen können, durch dessen Beziehung zu einem anderen, durch welches es bedingt und begrenzt werde, bestimmten. Ein absolutes Ganzes vermöchten wir nicht aufzufassen; jedes Ganze sei uns stets ein Teil eines gröfseren Ganzen. Ebensowenig vermöchten wir einen absoluten Teil aufzufassen; jeder Teil lasse sich wieder geteilt denken und sei also ein Ganzes. Ein unendliches Ganzes könnten wir auch nicht auffassen; denn es würde unendliche Zeit in Anspruch nehmen, alle dessen Teile durchzugehen. Also weder das absolut Begrenzte noch das absolut Grenzenlose könne Gegenstand der Erkenntnis sein. Unsre Erkenntnis betreffe das bedingt Begrenzte. Die Philosophie des Unbedingten, die sich im Besitz des Vermögens glaube, einen wissenschaftlichen Begriff des Unbedingten, das absolute Totalität und absolute Unendlichkeit zugleich sein sollte, zu konstruieren, versündige sich an der Natur unserer Erkenntnis. In einem späteren Appendix der Abhandlung (Discussions S. 577 u. f.: *Conditions of the Thinkable*) wird entwickelt, wie jede Erkenntnis aus einem Urteile bestehe, das zwei Glieder verbinde: somit sei die Relativität alles Denkens gegeben. Alle Erkenntnis beruhe überdies auf einem Verhält-

nisse zwischen Subjekt und Objekt; über diesen Gegensatz hinaus könnten wir nicht kommen, wenn wir nicht mit Schelling auf mystische, alle Erkenntnis ausschliefsende Weise in die absolute Einheit versinken wollten. Ein andres Verhältnis, das in unsrer Erkenntnis eine wesentliche Rolle spiele, sei das Verhältnis zwischen dem Dinge und der Eigenschaft: Ding und Eigenschaft werden ja nur in ihrer gegenseitigen Beziehung erkannt. Bei näherer Bestimmung der Dinge bestimmen wir sie zeitlich (protensiv) oder räumlich (extensiv) und hinsichtlich des Grades ihrer Eigenschaften (intensiv); alle diese Bestimmungen sind aber relativ: die eine zeitliche, räumliche oder quantitative Bestimmung setzt die andere voraus. Auch der Kausalbegriff wird von Hamilton einem Gesetze, welches man das Gesetz der erkenntnistheoretischen Beziehung (*law of relativity*) nennen könnte, unterstellt. Er fafst es als eine Begrenzung unsrer Erkenntnis auf, dafs wir die Dinge nur dann verstehen, wenn wir ihre Ursachen ausfindig gemacht haben. Wir sind nicht imstande, einen unbedingten Anfang zu denken. Der Anfang einer Erscheinung kann uns nur ein scheinbarer sein. Ebensowenig vermögen wir uns ein unbedingtes Aufhören zu denken. Auch das Verschwinden einer Erscheinung kann uns nur ein scheinbares sein. Wenn wir den Bedingungen einer Erscheinung nachspüren, will dies heifsen, dafs wir sie mit andern Erscheinungen verbinden, sie als Glied eines Verhältnisses betrachten — wegen unserer Ohnmacht, ein Unbedingtes zu denken! Jede Existenz erscheint unsrer Erkenntnis relativ, ist an eine vorhergehende Existenz geknüpft. Sobald einem Existierenden etwas Neues hinzugefügt wird, das etwas mehr ist als der Umsatz des Früheren in eine neue Form, und sobald dem Existierenden etwas entzogen wird, das nicht unter einer neuen Form wieder hinzukommt, stehen wir dem Unbegreiflichen gegenüber. Ursache und Wirkung decken sich, und das eine läfst sich in dem andern wiederfinden. Der Kausalbegriff ist also nicht, wie Reid und Kant, jeder auf seine Weise, annahmen, ein selbständiger, isolierter Begriff. Er ist eine spezielle Form der allgemeinen Wirkungsweise unsers Bewufst-

Comtes Utopie hat das Interesse, das dergleichen Schilderungen haben können, wenn sie von hervorragenden Geistern herrühren, welche für die Tendenzen ihres Zeitalters offnen Blick besitzen. Man spürt seine historischen Voraussetzungen, ebenso wie man in Platons „Staate" eine Menge von Zügen aus griechischen Verhältnissen wiedergefunden hat. Sein Entwurf einer Religion der Zukunft hat Bedeutung teils als das Zeugnis eines ernsten und innigen Menschen, daſs mit der Kritik und Negation der Lebensanschauungen der Vorzeit nicht alles gethan ist, teils weil er die Idee der Humanität und der Liebe zum Mittelpunkt macht. Er wollte aber das Zugeständnis nicht machen, daſs die religiösen Vorstellungen, wenn nur jene Idee zur Herrschaft gelangen kann, sich in denen, die das Bedürfnis solcher Vorstellungen fühlen, mit individueller Freiheit und in groſser Mannigfaltigkeit entwickeln können. Es werden wohl nicht gar viele den Geschmack teilen, den Comte bei dem Arrangement eines künftigen Kultus an den Tag legt, wenn man einzelne geniale Gedanken ausnimmt, z. B. den eines neuen Kalenders mit den Namen historischer Persönlichkeiten statt der Namen unbekannter Heiliger. Viele werden meinen, daſs das eigentliche religiöse Problem erst dort anfängt, wo Comtes Religion endet, nämlich bei der Frage, wie die Entwickelung der Welt sich zur Entwickelung der menschlichen Gattung und der menschlichen Ideale verhält. Comtes neue Dreieinigkeit gibt keine Antwort hierauf. — Ebensowenig wie Comte der Individualität in religiöser Beziehung freieren Spielraum gestatten will, ebensowenig thut er dies in politischer Beziehung, so daſs er sogar den Begriff einer Rechtsordnung und einer repräsentativen Verfassung gänzlich ausschlieſst. Die öffentliche Meinung und Einstellung der Arbeit werden wohl schwerlich hinlängliche Korrektive abgeben, wenn man keine festen Formen des öffentlichen und privaten Lebens hat, an welche die Gewalthaber gebunden sind. — Am charakteristischsten ist die Abweisung der freien Forschung inbetreff des abgeschlossenen „positiven Dogmas". Diese findet ihre Entschuldigung nur in der Hirnhygieine, die der müde Denker sich nach seiner energischen Arbeit hatte

auferlegen müssen. Es würde jedoch dem Geiste seines eignen vorzüglichsten Werkes widerstreiten, wenn sein Vorschlag befolgt würde.

B. John Stuart Mill und die Erneuerung der englischen Philosophie im 19. Jahrhundert.

In England war der Kampf zwischen dem Gedankengange des 18. und dem des 19. Jahrhunderts kein so heftiger wie in Frankreich und Deutschland. Weder die Revolution noch die Romantik wurde in England aus erster Hand hervorgebracht, obgleich die revolutionären und romantischen Ideen vielfach anregend und befruchtend wirkten. Das wunderbare Vermögen des englischen Volkes, radikale Umwälzungen anzustellen, ohne die Kontinuität seiner Entwickelung zu unterbrechen, legt sich auch auf dem philosophischen Gebiete an den Tag. Es zeigt sich allerdings nach Humes und Adam Smiths Zeiten eine Ebbe in der englischen Philosophie (vgl. Bd. I, S. 509). Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie hatte Hume so radikale Konsequenzen der vorhergehenden englischen Erfahrungsphilosophie gezogen, daſs vorläufig von diesem Standpunkte aus kaum etwas zu thun war. Überdies traten die praktischen, politischen und religiösen Interessen in den Vordergrund. Diejenigen Männer, die beim Übergange zum neuen Jahrhundert das philosophische Interesse fesseln, nämlich Jeremy Bentham und James Mill, werden denn auch wesentlich vom praktischen Interesse geleitet. Die Ethik und die Psychologie der älteren englischen Schule werden den Reformideen dienstbar gemacht. Und merkwürdig ist es, zu sehen, auf wie verschiedene Weise fast der nämliche Kreis von Gedanken in England und in Frankreich fruchtbringend gemacht wird. Bentham und James Mill sind keine Himmelsstürmer, wie die französischen Aufklärungsphilosophen; es findet sich aber in ihnen eine Konzentration der Gedanken auf bestimmte Zwecke und ein Sinn für die praktische Anwendung allgemeiner Prinzipien, die zu den Pointen und Deklamationen der revolutionären Franzosen einen wohlthuenden Gegensatz bilden.

Die Engländer schiefsen ihre Kanonen nicht gern in die leere Luft ab; sie wollen lieber ihr Ziel treffen, selbst wenn der Kanonendonner weniger kracht. Wegen ihres praktischen Sinnes und ihrer charakterfesten Verteidigung der Prinzipien der älteren englischen Schule stehen die genannten beiden Männer als bedeutende Denker da, die das Gesundeste des 18. Jahrhunderts in die neuen Zeiten verpflanzten. Sie erzogen eine junge Generation, welche die Gedanken der neuen Zeit in sich aufzunehmen vermochte, ohne den Gewinn der Geistesarbeit der vorhergehenden Zeit zu verscherzen. Stuart Mills Denkerpersönlichkeit erhält eine zentrale Stellung in der Geschichte der englischen Philosophie wegen der Fülle und des Verständnisses, womit er imstande ist, die Gedanken der alten und die der neuen Zeit in sich aufzunehmen und sie dergestalt zu verarbeiten, dafs mit ihm eine gänzliche Erneuerung der englischen Philosophie eintritt. Er nimmt Humes Probleme auf breiterer Basis wieder vor, mit gröfserer Konsequenz und zugleich mit gröfserer Allseitigkeit. Mit gewissenhafter Energie hält er, solange es ihm möglich ist, an den Gesichtspunkten der älteren Schule fest, ohne die Schwierigkeiten zu verbergen und ohne es an Blick für die Bedeutung der neuen Erfahrungen fehlen zu lassen. Er hat, sowohl was theoretische als praktische Probleme betrifft, ein Ausmessungs- und Abrechnungswerk ausgeführt, das für die geistige und soziale Entwickelung unseres Jahrhunderts von gröfster Bedeutung ist, und in den 40er und 50er Jahren war er zweifelsohne der gröfste philosophische Denker des Zeitalters. Da erschien aber die Entwickelungslehre mit ihren neuen Gesichtspunkten.

Die kritische Philosophie und die romantische Spekulation bahnten sich doch auch zum englischen Geistesleben den Weg und gaben ihm mächtige Impulse. Eine Vertiefung und Erweiterung wurden ermöglicht, welche die sich selbst überlassene ältere englische Schule schwerlich hätte einleiten können. Gegen den Empirismus behauptete die von Schiller „Idealphilosophie“ genannte Richtung, es gebe geistige Werte, welche die Erfahrungsphilosophie nicht zu erklären vermocht habe. In England wird diese Richtung von Coleridge und

vorzüglich von Carlyle vertreten. In letzterem werden Goethes Humanismus und Fichtes Persönlichkeitslehre in eine eigentümliche historische Lebensanschauung umgesetzt, die in den Entwickelungsgang vieler Einzelnen gewaltig eingriff und kräftige Anleitung gab, den innersten Kern des persönlichen Lebens während des Kampfes mit den Problemen der Zeit und unter den scharfen Gegensätzen des Jahrhunderts zu erhalten. Eine Frage gab es indes, die Carlyle fortwährend beiseite schob, wenn er sie denn nicht durch Zerhauung des Knotens beantwortete. Es war dies die Frage, wie diese Behauptung des Wertes des persönlichen Lebens sich zu den Versuchen verhält, sowohl auf dem geistigen Gebiete als auch in der übrigen Existenz durchgängige Gesetzmäfsigkeit zu finden. Hier liegt das erkenntnistheoretische Problem, das im Geiste der kritischen Philosophie von Forschern wie Whewell und Hamilton aufgenommen wird, und das Stuart Mill darauf in der Richtung des absoluten Empirismus behandelt.

I. Die Philosophie in England vor 1840.

a. Die Reformphilosophie.

Jeremy Bentham (geboren den 15. Februar 1748 in London, gestorben den 8. Juni 1832) gehört vielmehr der Geschichte der Rechtslehre und der Philanthropie als der Geschichte der Philosophie an. Er hat aber auf die Entwickelung der philosophischen Ethik grofsen Einflufs geübt wegen der Energie, mit welcher er das Prinzip aussprach und anwandte, dafs jede Handlung und jede Institution nach ihrer Tendenz, das Glück zu fördern und das Unglück fernzuhalten, beurteilt werden müsse. Er wollte alle Ethik und alle Rechtslehre auf den Grundsatz allein aufbauen, dafs das Wohlsein dem Unwohlsein vorzuziehen sei. Nur Vorurteile, besonders religiöse Vorurteile, und die Herrschsucht könnten, wie er meinte, die offne Anerkennung dieses Prinzips verhindern, und wir sähen deshalb auch, dafs die Menschen es überall befolgten, wo sie ohne äufsere und innere Hindernisse ihre Vernunft gebrauchten. Das Prinzip des möglichst grofsen Glückes der möglichst

großen Anzahl, oder, wie es auch heißt, das Nützlichkeitsprinzip (unter Nützlichkeit wird die Tendenz verstanden, Glück zu erzeugen) ist nach Bentham ein selbstgültiges Prinzip: es begründet eine praktische Wertschätzung, ist aber selbst keiner Begründung benötigt. So stellt er es schon in seiner ersten Schrift auf, die in Humes Todesjahr erschien. (*A Fragment on Government.* 1776. Chap. 1. § 48.)

Dieses Prinzip hat Bentham jedoch nicht selbst entdeckt. In der nämlichen Formulierung wurde es von Hutcheson und seitdem von mehreren andern aufgestellt. Bentham selbst erklärt, er habe es von Hume. In einer interessanten Äußerung über seinen Entwickelungsgang sagt er (Fragm. on Gov. Chap. 1 § 36 Anm.), bei dem Lesen des 3. Teils von Humes „Treatise" seien ihm die Schuppen von den Augen gefallen. Er war in einer orthodoxen toryistischen Familie in streng konservativen Anschauungen erzogen worden. Er betrachtete Karl I als Märtyrer, und Empörung war ihm Gottlosigkeit. Seine juristischen Studien führten ihn zur naturrechtlichen Lehre von dem ursprünglichen Vertrag, aus welcher man ableitete, daß wenn der Fürst seine Verpflichtungen breche, die Unterthanen nicht mehr zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet seien. Auch diese Lehre befriedigte ihn jedoch nicht, teils weil man nicht imstande sei, den Abschluß eines derartigen Vertrages geschichtlich nachzuweisen, teils weil selbst unter Annahme eines ursprünglichen Vertrages die Beantwortung der Frage erübrige, *weshalb* man Verträge oder Versprechungen überhaupt zu halten verpflichtet sei. Die einzig mögliche Beantwortung dieser Frage ist seiner Meinung nach diese: es gereicht der Gesellschaft zum Vorteil, daß Verträge beobachtet werden, und deshalb muß jeder einzelne Mensch seine Versprechungen halten; erfüllt er sie nicht, so muß er bestraft werden, denn das Leiden, welches die Strafe ihm verursacht, wird durch das Gut, welches das Halten der Versprechungen der Gesellschaft verschafft, in hohem Maße überwogen (Fragm. Chap. I § 42). Somit wird die Theorie des Naturrechts von der Nützlichkeitstheorie, der ursprüngliche Vertrag von dem Nützlichkeitsprinzipe abgelöst. Und dieser Übergang hat, wie Bentham selbst hervorhebt, die große Bedeutung, daß wir

nun aus der Welt der Fiktionen in die Welt der Thatsachen gelangen. Denn ob eine Handlung oder eine Institution nützlich ist oder nicht, das muſs sich durch die Erfahrung nachweisen lassen. Die Diskussion wird jetzt also wesentlich die Feststellung von Thatsachen bezwecken. Das Recht, Handlungen und Institutionen frei zu kritisieren, ist deswegen von auſserordentlicher Bedeutung. Eine Gefahr glaubt Bentham in solcher Äuſserungsfreiheit nicht enthalten. Denn jede wirklich nützliche Institution wird von denjenigen, welche Nutzen aus ihr ziehen, in Verteidigung genommen werden, und sie wird also nicht wehrlos dastehen.

Bentham muſste wegen seines Nützlichkeitsprinzipes nach zwei Seiten Front machen. Gegen überlieferte Institutionen und namentlich gegen die chaotische englische Gesetzgebung trat er als strenger Kritiker auf. Sein eigentliches Fach ist die Zensur der bestehenden Ordnung des Rechts und der Gesellschaft (censorial jurisprudence). In dem italienischen Rechtsphilosophen Beccaria sah er seinen bedeutendsten Vorgänger auf diesem Gebiete. Schon Beccaria hatte das Prinzip der möglichst groſsen Glückseligkeit möglichst vieler Menschen als Zweck der Gesetze aufgestellt und in seiner Kritik des Strafrechts verwertet. Bentham gab demselben eine weit umfassendere Anwendung. Während er hierdurch in scharfen Widerspruch mit den Konservativen geriet, opponierte er anderseits gegen die Appellation der französischen Revolutionären an das Naturrecht und gegen deren Aufstellung allgemeiner Menschenrechte. Rechte hat nach Benthams Auffassung der Einzelne nur, insofern der Nutzen der ganzen Gesellschaft dies herbeiführt. Und er meinte, die Proklamation der Menschenrechte führe zur Beförderung des Egoismus, der ohnedies schon stark genug sei, während es eben darauf ankomme, daſs der Einzelne bewogen werde, sich die vom Wohle der Mehrzahl erforderten Opfer gefallen zu lassen.

In seinem 1789 erschienenen philosophischen Hauptwerke: *Principles of Morals and Legislation* geht Bentham mehr ins einzelne mit Bezug auf die Anwendung des Nützlichkeitsprinzips. Er untersucht, welche Glücksgefühle andern vorzuziehen sind, und verlangt hierbei Berücksichtigung der

Sicherheit des Glücksgefühls, der Stärke, Dauer, Nähe, Ungemischtheit desselben und seines Vermögens, sich fortzupflanzen. Ferner untersucht er, durch welche Belohnungen und Strafen man die Menschen bewegen kann, glückbringende Handlungen zu unternehmen, und in enger Verbindung hiermit, welche verschiedenen Motive überhaupt die Handlungen der Menschen bestimmen, und welchen moralischen Wert sie besitzen. Überall zeigt er seine Stärke in der Distinktion, der Definition und der Klassifikation. Es steckt auf seinem Gebiete etwas von einem Scholastiker in ihm. Von besonderem Interesse ist seine Untersuchung der Motive. Denn es verhält sich keineswegs so, daſs er deren Bedeutung übersehen sollte. Im Gegenteil gibt eben das Nützlichkeitsprinzip ihm einen Maſsstab für die Wertschätzung der inneren Quellen der Handlungen. Diejenigen Motive sind gut zu nennen, von denen es sich erweist, daſs sie zwischen den eignen Interessen des Individuums und fremden Interessen Harmonie erzielen, diejenigen aber böse, die zur Sonderung der Interessen führen. Dasjenige Motiv, das am allersichersten in der Richtung der Forderungen des Nützlichkeitsprinzipes leiten wird, ist das Wohlwollen (good-will, benevolence): „Die Forderungen des Nutzens sind weder mehr noch weniger, als was das umfassendste und aufgeklärteste Wohlwollen erheischt." Darauf kommen das Bedürfnis der Achtung andrer Menschen, der Wunsch, ihre Liebe zu gewinnen, die Religion, und zuletzt der individuelle Selbsterhaltungsdrang und der Wunsch nach Genuſs, Vorteil und Macht. (Princ. of Mor. and Legisl. Chap. X §§ 29—42).

Benthams Hauptinteresse war eine Reform der Gesetzgebung in humaner Richtung, die Kodifikation der Gesetze (das Wort „Kodifikation" selbst ist von ihm gebildet), damit jedermann sie kenne und verstehe, und damit Miſsbräuche und Unkosten unterblieben, die Verbesserung des Gefängniswesens und die Entwickelung der Verfassung zu einer Demokratie durch Einführung des allgemeinen Stimmrechts. In seinem Kampfe für Reformen benutzt er das Nützlichkeitsprinzip als Ausgangspunkt. Und da er fortwährend von diesem ausgeht, betrachtet er es als ein dogmatisches Prinzip, als festgestellt, und fühlt kein Bedürfnis, zu untersuchen,

worauf dessen Anerkennung sich denn begründet. Er sieht nicht, dafs sich eine ähnliche Frage an ihn richten läfst wie diejenige, welche er selbst an die Anhänger des Naturrechts richtete. Ebenso wie er diese fragte, weshalb man sein Versprechen halten müsse, ebenso kann man ihn fragen, weshalb man für die Glückseligkeit der vielen wirken müsse. Logisch selbstfolglich ist es nicht. Untersucht man, welche Möglichkeiten einer Beantwortung dieser Frage bei Bentham zu finden sind, so kommt man zu keinem klaren Ergebnisse. Wie wir sahen, erklärt er die Forderungen des Nützlichkeitsprinzipes für die nämlichen, wie die Forderungen des umfassenden und aufgeklärten Wohlwollens. In sofern könnte man glauben, die Anerkennung des Nützlichkeitsprinzipes als Mafsstab entspringe auch nach Bentham aus sympathischen Gefühlen. Bei Bentham persönlich war dem gewifs so. Er war ein leicht zum Mitleid und zur Sympathie geneigter Mann, wie er für seine eigne Person auch für Schmerz sehr empfänglich war. Es fehlte ihm aber an der Fähigkeit, sich in die Stimmungen und Zustände andrer Menschen zu versetzen, und aufserdem verliehen die vielen Vorurteile und die aus Egoismus entspringenden Hindernisse, die er auf seinem Wege antraf, ihm keine gar zu grofsen Gedanken von der Macht der uninteressierten Sympathie in der Welt. Wenn seine eigne Sympathie ihn nicht nur bewog, sein ganzes Leben hindurch praktisch und theoretisch für die Förderung menschlicher Glückseligkeit zu arbeiten, eine Arbeit, die ihm selbst weder Vorteil noch äufsere Ehre einbrachte, und wenn sie ihm überdies grofse Hoffnung einflöfste, dafs das Nützlichkeitsprinzip mit seinen Forderungen durchdringen werde, so verliefs er sich sowohl in seiner Thätigkeit als in seinen Hoffnungen wohl am meisten darauf, dafs die egoistischen Interessen der Menschen eine Harmonie ausweisen würden, die es ermöglichen könnte, dafs die allgemeine Glückseligkeit erreicht würde, wenn nur jeder Einzelne mit Klugheit und Energie für seine eigne Glückseligkeit arbeitete. Eigentlich stützt er sich auf die Harmonie der wohlverstandenen Interessen. In einer Schrift: *Deontology*, die auf Grundlage seiner Aufzeichnungen von einem seiner Schüler verfafst wurde und nach seinem Tode erschien, tritt diese Seite seiner Auffassung

besonders stark hervor. Er nimmt hier einen Standpunkt ein, der an den des Helvetius erinnert; diesen französischen Schriftsteller hatte er auch stets hoch in Ehren gehalten. Obgleich andre Schüler Benthams dagegen protestiert haben, die in der genannten Schrift ausgeführten Ansichten ohne weiteres Bentham selbst beizulegen, ist es doch nicht unwahrscheinlich, daſs sie einen Teil von Benthams Ansichten enthält, über dessen Beziehung zu andern Teilen er selbst nicht ins reine gekommen ist. Alle Tugend wird hier auf individuelle Klugheit zurückgeführt, welche einsieht, daſs man andern Menschen helfen muſs, um wieder von ihnen Hilfe zu erhalten, und die Hoffnung auf die Zukunft wird dadurch begründet, daſs die öffentliche Meinung immer gröſsere Bedeutung erhalten wird, und daſs die Urteile der öffentlichen Meinung immer mehr durch Einsicht in die Harmonie der wohlverstandenen Interessen bestimmt werden. Die Vorstellung von dieser groſsen Harmonie hat Bentham begeistert, ebenso wie Adam Smith sich von der Harmonie der ökonomischen Interessen begeistern lieſs. Was bei Smith politische Ökonomie ist, hat Bentham dergestalt erweitert, daſs es eigentlich die ganze Ethik bildet. Er geht von der Auffassung aus, daſs die Gattung aus isolierten Individuen besteht, deren jedes eifrig bestrebt ist, sich möglichst viele Güter mit möglichst geringen Kosten zu verschaffen. Sogar ein so groſser Bewunderer Benthams wie Stuart Mill hat doch geäuſsert, Bentham kenne nur „die geschäftliche Seite des menschlichen Lebens“ (the business part of human affairs)[87]. Nur muſs man eingedenk sein, daſs Bentham selbst in keiner „geschäftlichen“ Beziehung zu seinen Ansichten und Bestrebungen stand[88].

Benthams Ideen erhielten bald Einfluſs auf Männer, die im öffentlichen Leben thätig waren. Eine eigentliche Schule oder geschlossene Partei bildete sich indes nicht um ihn. Er lebte sehr eingezogen und wirkte eigentlich nur mittels seiner Schriften. Gegen Ende seiner Lebenszeit erhielt seine Richtung ihr eignes Organ (die Westminster Review), das sich zu den Zeitschriften der alten Parteien (der Quarterly Review und der Edinburgh Review) in scharfen Gegensatz stellte. Der mit Bentham befreundete James Mill und des letzteren Sohn Stuart Mill waren die thätigsten Mit-

arbeiter. Die Anhänger von Benthams Nützlichkeitsprinzip werden gewöhnlich Utilitarianer genannt, eine Bezeichnung, welche Stuart Mill eingeführt zu haben glaubt, obwohl Bentham selbst sie schon gebrauchte. Ebenso wie der Name: Positivismus bezeichnet auch der Name: Utilitarianismus ziemlich verschiedene Anschauungen, denn eine ethische Anschauung wird durch den zur Wertschätzung angewandten Maſsstab nicht erschöpfend charakterisiert. Das ethische Problem enthält noch andere Fragen als nur diese. Namentlich braucht ein Utilitarianer (im weiteren Sinne) die psychologische Grundlage der Ethik nicht auf dieselbe Weise aufzufassen, wie Bentham. —

Unter Benthams Mitarbeitern steht James Mill in erster Reihe. Seine philosophische Bedeutung besteht besonders darin, daſs er die psychologische Grundlage zu beschaffen sucht, an welcher es Benthams Ethik gebrach. In dieser Beziehung war seine Ausbildung an der Universität in Edinburg, wo er Vorlesungen von Dugald Stewart, einem Schüler Reids, gehört hatte, ihm eine Vorbereitung gewesen. Er war den 6. April 1773 im südlichen Schottland geboren und wuchs in dürftigen Verhältnissen auf. Sein Vater war ein Dorfschuhmacher. Die Mutter war aus einer besser gestellten Familie, und ihrem Selbstgefühl und Ehrgeiz ist es zu verdanken, daſs die guten intellektuellen Fähigkeiten des Sohnes genügend entwickelt wurden. Später erhielt James Mill Unterstützung von Sir John Stuart, einem Gutsbesitzer, in dessen Familie er Hauslehrer wurde. In Edinburg studierte er Theologie, er scheint aber schon früh den Gedanken aufgegeben zu haben, Geistlicher zu werden, wenn seine theologischen Ansichten sich auch erst weit später (und zwar noch später als vom Sohne in dessen Biographie angegeben) in radikaler Richtung entwickelten. Dreiſsig Jahre alt ging er nach London, wo er seinen Unterhalt durch litterarische Arbeiten fand. Schwere Zeiten hatte er zu bestehen, als er sich verheiratete und eine zahlreiche Familie erhielt, die er durch seine Feder ernähren muſste. Während dieses harten Kampfes für die Existenz gab er dennoch den Kampf für die humanen Zwecke nicht auf, ebensowenig wie er etwas von seinen nach und nach entwickelten radikalen Ansichten opferte. Sein Hauptwerk aus

dieser Zeit ist die *History of British India*, in welcher er eine scharfe, aber auf gründliche Einsicht gestützte Kritik der Regierung der Ostindischen Kompanie gibt. Für englische Verhältnisse bezeichnend ist es, daſs Mill dennoch eine Anstellung im Dienste der Kompanie erhielt, als er um einen erledigten Posten ansuchte; man benutzte seine Kenntnisse, ohne seine Kritik zu fürchten. Bald schwang er sich zu einer sehr hohen Stellung empor und erhielt groſsen Einfluſs auf die indische Verwaltung. Von groſser Bedeutung für ihn wurde die Bekanntschaft mit Bentham, die zu einem treuen Freundschaftsbündnisse wurde, obgleich vorübergehende Miſshelligkeiten und Zusammenstöſse zwischen den beiden scharf ausgeprägten und selbstbewuſsten Männern eintraten. Mill arbeitete für die Anwendung des Nützlichkeitsprinzipes auf einer ganzen Reihe philanthropischer und politischer Gebiete. Seine Bestrebungen in dieser Richtung zu verfolgen ist noch jetzt interessant und lehrreich; Alexander Bain gibt in seinem Werke *James Mill. A Biography* (London 1882) eine ausführliche Übersicht über Mills Arbeiten von Jahr zu Jahr. Mill wirkte nicht nur durch seine Schriften, sondern auch, und vielleicht noch mehr, durch seine Gespräche mit einem Kreise jüngerer Männer, die sich um ihn sammelten, mit Mitgliedern der radikalen politischen Partei und Mitarbeitern an der Westminster Review. Er ist der geistige Vater der ersten Parlamentsreform. Mit einem Eifer und einer Schärfe, die mitunter sogar Bentham, der doch sonst eben kein Blatt vor den Mund nahm, zu stark wurden, griff er die Aristokratie und die Hierarchie an. Von seinem Studierzimmer aus leitete er den groſsen Klassenkampf, der die englische Politik auf neue Bahnen führte. Er erwies sich in der Politik praktischer als Bentham, indem er nicht ohne weiteres das allgemeine Stimmrecht proklamierte, sondern sein Programm auf die Emanzipation des Mittelstandes beschränkte. Es war seine Überzeugung, daſs das Stimmrecht erst bei allmählicher Verbreitung der Aufklärung und des Unterrichts auf gröſsere Kreise ausgedehnt werden könne. Von einer Politik, die sich auf allgemeine Aufklärung des Volkes und allgemeines Stimmrecht stützte und von dem Nützlichkeitsprinzipe geleitet würde,

erwartete er den unbegrenzten Fortschritt des Menschengeschlechtes. Ihm war es, ebenso wie Bentham, das Entscheidende, daſs die Menschen über ihre Interessen aufgeklärt würden, und daſs es ihnen gestattet würde, ihrer Vernunft zu folgen. Sein Verfahren war, ebenso wie dasjenige Benthams, vorwiegend deduktiv. Das Nützlichkeitsprinzip war auch ihm eine ewige Wahrheit, aus welcher es nur die Konsequenzen zu ziehen galt. Weder er noch Bentham hatte Sinn für die mannigfaltig nüancierten konkreten Verhältnisse, unter welchen die allgemeinen ethischen und rechtsphilosophischen Prinzipien ihre Anwendung finden sollen. Die Gesetzgebung erschien Bentham durchaus nicht als eine so schwierige Sache, wie Montesquieu gemeint hatte. Freilich hat Bentham eine besondere Abhandlung „über den Einfluſs von Zeit und Ort auf die Gesetzgebung“ geschrieben; er meinte aber doch, daſs man — namentlich unter dem Einflusse von Vorurteilen und aus Eifer, überlieferte Miſsbräuche zu verteidigen — die Bedeutung geschichtlicher Verhältnisse übertreibe. Was bei James Mill im Vergleich mit Bentham einen Fortschritt bezeichnet, ist das Streben, eine bestimmtere Grundlage des allgemeinen Wertschätzungsprinzipes zu geben, aus welchem die ethischen und die politischen Sätze abgeleitet werden sollten. Hierzu wurde er durch die psychologischen Studien bewogen, die er während seiner Amtsthätigkeit und seiner philanthropischen und politischen Bestrebungen fortwährend betrieb, und die ihren Abschluſs mit seinem berühmten Werke *Analysis of the Human Mind* (1829) fanden.

Dieses Werk ist in der Geschichte der Psychologie von hoher Bedeutung als der am weitesten durchgeführte Versuch, alle geistigen Erscheinungen auf Association der Vorstellungen zurückzuführen. Es erneuert den Versuch, den Hartley seiner Zeit in derselben Richtung angestellt hatte (siehe Band I, S. 503 u. f.). James Mills Darstellung besitzt weit gröſsere Klarheit und Fülle als diejenige Hartleys. Nicht nur erklärt er alle Erscheinungen im Bewuſstsein als durch Association entstanden, sondern er führt auch wieder — auf etwas gekünstelte Weise — alle Association auf Association solcher Vorstellungen zurück, die häufig nebeneinander vorgekommen sind (was man später Berührungsassociation genannt

hat). James Mill will hier das Prinzip der Einfachheit zur Geltung bringen. Er stellt die Regel auf, dafs die Anzahl der anzuerkennenden ursprünglichen Thatsachen eine möglichst geringe sein müsse. Ebenso wie Bentham die ganze Ethik auf den einen Satz aufbauen wollte, Lust sei der Unlust vorzuziehen, ebenso wollte James Mill die ganze Psychologie auf den einen Satz aufbauen, das einst Erfahrene lasse sich wieder hervorrufen, wenn Erfahrungen, die zeitlich oder räumlich damit zusammen vorgekommen seien, sich wiederholten. — Könnte dieser Satz die ganze Psychologie tragen, so würde die psychologische Theorie unstreitig ganz aufserordentliche Einfachheit und Überschaulichkeit erlangen. Und zugleich würde sich die Aussicht auf eine Durchführung der Erfahrungsphilosophie eröffnen, wie die ältere englische Schule sie so konsequent noch nie gekannt hatte. Nicht nur alle einzelnen Vorstellungen jede für sich, sondern auch alle Vorstellungsverbindungen würden dann durchaus dadurch bestimmt sein, was sich dem Bewufstsein von aufsenher dargestellt hätte. Es eröffnete sich hier eine unbegrenzte Aussicht, auf das menschliche Geistesleben zu wirken und seine Richtung zu bestimmen: denn durch Gesetzgebung, Erziehung und überhaupt durch Ordnung der äufseren Verhältnisse bestimmt man diejenigen Vorstellungsverbindungen, welche im Menschen zur Herrschaft gelangen. Die Associationspsychologie gewährt also die Möglichkeit, nicht nur die Vorstellungen der Menschen zu verstehen, wie sie sich nun einmal verbunden und gestaltet haben, sondern auch zu entscheiden, welche Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen künftig die herrschenden sein sollen. Sie könnte sowohl der Kritik als der Neubildung eine Grundlage bieten, könnte eine gewaltige Waffe gegen Vorurteile abgeben, indem sie deren Ursprung nachwiese, und wäre ein Mittel des Fortschrittes, indem sie die Vorurteile durch neue, berechtigte Vorstellungsverbindungen ersetzte. — Neben Hartleys Einflusse erweist sich hier auch der des Helvetius. Das Buch „De l'esprit“ war in Mills Kreise ein Lieblingswerk ebenso wie die „Observations on man“.

Wenn nun die Associationspsychologie in der Form, unter welcher sie hier auftritt, zur Grundlage der Anerkennung des Nützlichkeitsprinzipes dienen soll, legt James Mill — im An-

schlufs an Hartley — grofses Gewicht darauf, dafs die Association bewirken kann, dafs nicht nur eine Vorstellung eine andere Vorstellung hervorruft oder ein Gefühl der Lust oder der Unlust erregt, sondern dafs auch mehrere Vorstellungen und Gefühle eine so enge Verbindung miteinander schliefsen, dafs sie sich nicht trennen lassen, und dafs die neue Totalität, welche sie im Verein bilden, Eigenschaften hat, welche keiner der Teile für sich besitzt. Die neue, durch Association gebildete Totalität selbst kann, wie James Mill sich in der klarsten Darstellung, die er hiervon gegeben hat (Appendix B der Streitschrift *Fragment on Mackintosh*), ausdrückt, ein tragendes Prinzip der menschlichen Natur (a substantive principle of human nature) werden. Aus der Natur und dem Werte eines Gefühls kann man deshalb nicht auf dessen Ursprung schliefsen. Es hat viele Streitigkeiten und Mifsverständnisse veranlafst, dafs man diese beiden Dinge: den Wert und den Ursprung miteinander verwechselt hat. Man hat geglaubt, ein psychisches Vermögen müsse entweder absolut ursprünglich sein, oder auch müfsten diejenigen Faktoren, denen es seine Entstehung verdanke, mit ihm gleicher Art sein. Man hat psychische Vorgänge mit mechanischen Verbindungen verglichen und übersehen, dafs sie häufig in Analogie mit chemischen Vorgängen aufzufassen sind. Dieser Irrtum hat zur Folge gehabt, dafs man entweder (wie in „the selfish system“) um der Klarheit und Einfachheit willen alle Gefühle auf den Egoismus zurückführte oder auch mehrere verschiedene ursprüngliche Arten der Gefühle (einige selbstisch, andre uninteressiert) annahm. Mittels der Associationspsychologie läfst sich dagegen die Auffassung begründen, dafs die uninteressierten Gefühle sich aus elementaren Gefühlen entwickelt haben, ebensowohl als die egoistischen. Wie schon Butler nachwies (Band I, S. 447), kann der eigentliche Egoismus nicht ursprünglich sein, da er bewufste Berechnung voraussetzt; ebensowenig ist aber uninteressiertes Wohlwollen ursprünglich: dieses entwickelt sich dadurch, dafs Lust und Unlust sehr früh von den nächsten und elementareren Ursachen auf fernerliegende übertragen werden, die mit ersteren als Bedingungen und Mitteln ihres Wirkens in Zusammenhang stehen. Es bilden sich sekundäre

Gefühle, die an etwas geknüpft sind, das anfangs Mittel war, allmählich aber als Zweck erscheint. So können Motive, die anfänglich nur als Bedingungen des Handelns Wert besitzen, selbständigen Wert erhalten, und hierdurch läfst sich der unbedingte Wert erklären, den wir dem moralischen Gefühl oder dem Gewissen beilegen. Das Wohl andrer Menschen, das anfangs nur ein Mittel zum Wohle des Einzelnen war, kann sekundär zu diesem Zweck werden. Und dergleichen sekundäre Gefühle können ebenso fest und unmittelbar sein wie die primären. Die analytische Untersuchung des Entstehens solcher Gefühle durch Association wird — dies behauptet Mill — auch nicht den Wert schwächen, den sie für uns haben können: „Dankbarkeit bleibt Dankbarkeit, Groll bleibt Groll und Hochsinn Hochsinn in dem Bewufstsein derer, die diese Gefühle haben, nach der Analyse wie vor dieser. Wer solche Gefühle bis auf ihre Elemente zurückverfolgen kann, hört nicht auf, sie zu haben, ebenso gut als wer nie an ihre Untersuchung dachte . . . Sie sind konstituierende Teile der menschlichen Natur. Welche Einwirkung ihr Besitz auf uns hat, ist eine Erfahrungssache, die jeder aus sich selbst kennt. Ihr Wirken ist, was es ist, sie mögen nun einfach oder zusammengesetzt sein. Hört ein zusammengesetztes Motiv auf, Motiv zu sein, sobald entdeckt wird, dafs es zusammengesetzt ist?" (Fragm. on Mackintosh. S. 51 u. f.) Mill erwidert hier einen Einwurf, der sowohl damals als später häufig gegen die psychologische Erklärung der Entstehung des moralischen Gefühls erhoben wurde — nicht nur gegen die von der älteren Associationspsychologie, sondern auch gegen die von der Entwickelungslehre gegebene Erklärung.

In eben der angeführten Äufserung Mills liegt aber, dafs die deduktive Anwendung der Associationspsychologie ihre bestimmten Schwierigkeiten und Grenzen hat. Die konkreten Zustände müssen erst in ihrem *geschichtlichen* Werden studiert werden, bevor ihre Elemente sich entdecken lassen. Durch die Verweisung an die unmittelbare Erfahrung wird eingeräumt, dafs die Sache keine so einfache ist, wie es den Prinzipien der Associationspsychologie gemäfs scheinen könnte. Die neuen Eigenschaften der Produkte lassen sich ja nicht

aus den Faktoren deduzieren! Und das geschichtliche Element, das sich auf diese Weise in dem Bewufstseinsleben des einzelnen Individuums als ein — wenigstens einstweiliges — Hindernis der Analyse geltend macht, tritt auf dem sozialen und dem politischen Gebiete in weit höherem Mafse als Schranke der deduktiven Anwendung des Nützlichkeitsprinzipes auf.

Gerade das Irreduktible, der Analyse Widerstrebende wurde nun aber in der Philosophie der Romantik am meisten betont. Mit grofser Leidenschaft verteidigt namentlich Englands bedeutendster Vertreter der romantischen Schule dasjenige im Leben, das sich nicht mittels mechanischer Erklärung verstehen läfst, das Ursprüngliche und in seiner Art Einzige, das alle persönliche und geschichtliche Entwickelung darbietet.

b. Romantische Persönlichkeitsphilosophie.

Bentham und James Mill sind zwei gewaltige Felsen, die in das neue Jahrhundert hineinragen, und an denen die Wogen der Romantik zerschellen. Es war für das englische Geistesleben von äufserst grofser Bedeutung, dafs die neuen Strömungen so überlegene und charakterfeste Vertreter der alten Zeit antrafen. Die Wechselwirkung des Alten mit dem Neuen wurde deshalb eine so fruchtbringende, wie es sonst selten der Fall ist. Der Kampf der beiden Richtungen war ein scharfer und griff in manche persönliche Entwickelung tief ein, er erzeugte aber in der Lebensanschauung und dem Denken Formen und Bestrebungen, die für das gesamte europäische Geistesleben epochemachende Bedeutung haben.

Durch Samuel Taylor Coleridge (1772—1834) erhielt die neue deutsche Litteratur und Philosophie aus dem Zeitalter der Romantik Einflufs in England. Während seiner Jugend war er (wie er in seiner *Biographia litteraria* berichtet) ein Anhänger des Hume und des Hartley gewesen. Er fühlte sich aber abgestofsen durch die Versuche des 18. Jahrhunderts, mittels der Analyse alle geistigen Erscheinungen auf elementare Funktionen zurückzuführen, und durch das Streben, mechanische Gesetze des geistigen Lebens nach-

proportionalem Verhältnisse zu einander stünden. Später (er hat das Datum und die Lage notiert: den 22. Oktober 1850 morgens im Bette) geriet er auf den Gedanken, das Geistige steige und sinke nicht direkt mit dem Materiellen, sondern die Änderungen des ersteren entsprächen den verhältnismäfsigen Änderungen des letzteren, so dafs die Änderung ($d\gamma$) der Intensität eines geistigen Zustandes durch das Verhältnis zwischen der Änderung ($d\beta$) der Energie des entsprechenden materiellen Zustandes und der vorher vorhandenen Energie (β) bestimmt werde (also $d\gamma = K \frac{d\beta}{\beta}$). Somit war er aus der Region der unbestimmten Spekulationen zu einer Annahme gelangt, die sich experimentell kontrollieren liefs. Er fand sie sogleich dadurch bestätigt, dafs die Stärke der Lichtempfindung nicht ebenso schnell anwächst wie die physische Lichtstärke. Eigne Versuche und Forschungen in der Litteratur lieferten ihm ein Material, auf dessen Grundlage er das allgemeine Gesetz aufstellte, der Anwachs einer Empfindung entspreche nicht direkt dem Anwachs des physischen Eindrucks, sondern dem Verhältnisse zwischen diesem Anwachs und dem ganzen vorhandenen Eindruck, so dafs die Empfindung bei einer und derselben Zunahme des Eindrucks um so weniger anwachse, je stärker der Eindruck schon vorher sei. Dieses Gesetz nennt Fechner das Webersche Gesetz, zum Andenken an seinen Lehrer, den Physiologen E. H. Weber, von dem einige der wichtigsten Versuche, auf welche es sich stützt, herrührten. — Von der Gültigkeit, der Begrenzung und dem Verständnisse des Gesetzes soll hier nicht näher geredet werden; hierüber müssen wir auf neuere psychologische Werke verweisen. Hier soll nur bemerkt werden, dafs durch den Schritt, den Fechner auf diese Weise that, exaktes Experimentieren auf dem psychologischen Gebiete ermöglicht wurde: er machte (um einen Ausdruck Galileis zu gebrauchen) etwas mefsbar, was dies früher nicht gewesen war. Mittels ihrer Beziehung zu dem äufseren Eindruck läfst sich die Empfindung, die an und für sich, als rein subjektives Element, nicht mefsbar ist, quantitativ bestimmen. Somit war der Weg angewiesen, den *die experimentale Psychologie* einzuschlagen hatte: sie

mufste Anknüpfungspunkte zwischen psychischen Vorgängen und solchen Vorgängen, die sich direkt zählen, wägen oder messen lassen, aufsuchen.

Was Fechner anfangs gesucht hatte, war freilich nicht das, womit die neue Wissenschaft sich beschäftigen mufste. Er hatte das Verhältnis zwischen den geistigen Thätigkeiten und den korrespondierenden Vorgängen im Gehirn finden wollen. Dieses Verhältnis ist uns jedoch unzugänglich. Was wir unmittelbar auffassen, ist von der subjektiven Seite der seelische Zustand, von der objektiven Seite der physische Eindruck. Für das Verhältnis zwischen diesen gilt das von Fechner gefundene Gesetz (innerhalb gewisser Grenzen), und am wahrscheinlichsten ist es, dafs der Hirnprozefs und der seelische Prozefs direkt proportional sind; dies stimmt auch am besten mit der Identitätshypothese überein, welcher Fechner huldigt. Die Psychophysik ist in sofern etwas anderes geworden, als Fechner selbst sich gedacht hatte. Dies verringert jedoch nicht die Bedeutung seines genialen Werkes *Elemente der Psychophysik:* zwischen die Geisteswissenschaft und die Naturwissenschaft ist — als Konsequenz des grofsen Gesetzes der Teilung der Arbeit — eine neue Disziplin eingeschaltet. Und diese Knospenbildung vollzog sich in Fechners freiem, an Möglichkeiten und Ideen reichem Geiste. Derjenige Forscher, der nächst Fechner am meisten auf dem Gebiete der neuen Wissenschaft thätig gewesen ist, äufserte an Fechners Grabe: „Die Psychophysik, die er anbaute, war nur die erste Eroberung auf einem Felde, dessen weitere Besitznahme erhebliche Schwierigkeiten nicht mehr bieten konnte, nachdem einmal dieser Anfang gemacht war.“ (W. Wundt*: Zur Erinnerung an Gustav Theodor Fechner;* Philosophische Studien. IV. p. 477). — Zur Verteidigung des von ihm aufgestellten psychophysischen Gesetzes hat Fechner eine Reihe von Schriften verfafst, welche Muster einer wahrheitsliebenden und sorgfältigen Erörterung und einer ritterlichen Polemik sind; zugleich bezeugen sie des Verfassers Frische und Humor. —

Verwandt mit Fechners Bemühungen für die Begründung einer experimentalen Psychologie ist sein Streben für eine auf Erfahrung gegründete Ästhetik. Seine *Vorschule der Ästhetik*

(1876) ist eine epochemachende Arbeit, auf deren speziellen Inhalt wir uns hier indes nicht näher einlassen können.

γ. Naturphilosophie.

Seinen Gegensatz zur Philosophie der Romantik hat Fechner namentlich in seiner *Atomenlehre* ausgedrückt. Die Spekulation steigt in die Natur hinab, sagt er, wie der Bär in einen Bienenkorb. Sie geniefst den zusammenhangenden Honig, beachtet aber nicht, dafs dieser durch die Thätigkeit einer Menge einzelner kleiner Wesen gesammelt ist. Die Naturwissenschaft weist — sowohl in der Physik als in der Chemie — nach, dafs die materiellen Vorgänge sich erst dann verstehen lassen, wenn sie als Wechselwirkungsvorgänge kleiner, für uns unteilbarer Teilchen betrachtet werden. Jeden noch so kleinen Teil der materiellen Welt fafst die Naturwissenschaft als eine kleine Welt mit Weltkörpern und Systemen von Weltkörpern auf. Was uns als eine kontinuierliche Masse erscheint, ist ebenso wie so viele Nebelmassen am Himmel eine Gruppe von verschiedenen Teilen. Die Naturwissenschaft glaubt nicht an absolute Atome, sondern meint nur, dafs die Teilbarkeit weiter geht, als das Auge und das Mikroskop zu entdecken vermögen. Sie glaubt nur an relative Atome, d. h. an solche, die für uns oder durch die uns bekannten Naturkräfte nicht teilbar sind, indem sie sich von dem Bedürfnisse leiten läfst, jede Wirkung auf einen bestimmten Ort des Raumes als Ausgangspunkt zurückzuführen. Die philosophische Atomistik vollendet den Weg, den die physische Atomistik nur stückweise zu betreten veranlafst war. Einen philosophischen Abschlufs der Naturauffassung erhalten wir, wenn wir annehmen, dafs je kleiner man sich die Atome denkt, um so genauer werden die Resultate, die man ableiten kann, wenn man sich die Materie als aus Atomen bestehend denkt, sein. Eben um Ausgangspunkte der Wirkungen zu haben, dachte die Naturwissenschaft sich ja die Atome. Denjenigen Anteil, mit welchem jeder derartige Ausgangspunkt zur Erfüllung eines Naturgesetzes beiträgt, nennen wir die von diesem Punkt ausgehende Kraft. Was wir von den Atomen wissen, ist eben nur, dafs

diese Beiträge von ihnen ausgehen: deshalb bezeichnet die philosophische Atomistik sie als Kraftzentren. Es liegt also kein Grund vor, den Atomen (den absoluten, philosophischen Atomen) Ausdehnung beizulegen, und der Begriff der Materie ist kein materialistischer mehr. Die Philosophie erscheint Fechner hier als eine Hypothese, in welcher wir als absolut denken, was in der That stets nur relativ gegeben ist.

Die Grundlage unsrer gesamten Erkenntnis des Daseins ist das Gesetz des Zusammenhangs der Erscheinungen; diesem Gesetze gemäfs müssen wir die Kräfte der zusammenwirkenden Elemente bestimmen. Fechner kann die Atome nicht, wie Leibniz, Herbart und Lotze, als psychische Elemente betrachten. Sie sind ihm die letzten Punkte, welche die geistigen Wesen erreichen, wenn sie den Inhalt ihres Bewufstseins analysieren.

Eine nähere Erklärung hält Fechner für überflüssig. Das Atom ist die niedere Grenze unsrer Erkenntnis, wie das universelle Weltgesetz, das die Realität eines allumfassenden Wesens bezeugt, deren höhere Grenze ist. Zwischen diesen beiden Grenzbegriffen liegt all unser Wissen. (Seelenfrage. S. 215—216). —

c. Eduard von Hartmann.

Im Jahre 1869 erschien ein Buch, das grofses Aufsehen erregte und eine für umfangreiche philosophische Werke seltene Verbreitung erlebte. Es war dies Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewufsten*. Das Motto: „Spekulative Resultate nach induktiv-wissenschaftlicher Methode“ zeigt an, dafs der Verfasser eine ähnliche Begründung und Entwickelung philosophischer Ideen bezweckte, wie Lotze und Fechner. Wegen seiner klaren und breiten Darstellung, wegen des ausgedehnten Gebrauches naturwissenschaftlicher Beispiele, wie auch, weil er einen realistischen Vordergrund mit einem romantisch-mystischen Hintergrund vereinte, und schliefslich weil er den Pessimismus, der unter dem Einflusse teils der jetzt viel gelesenen Schriften Schopenhauers, teils der herrschenden Strömungen der Zeit ein weit verbreiteter Gedankengang geworden war, als Glied seines Systems aufnahm, konnte

Hartmann in grofsen Kreisen Leser finden. Welche Aufmerksamkeit er erregte, ist daraus zu ersehen, dafs im Laufe von zwanzig Jahren zehn Auflagen seines Hauptwerkes erschienen, und dafs allein in den Jahren 1870—1875 nicht weniger als 58 Schriften herausgegeben wurden, die von ihm handelten!

Eduard von Hartmann wurde 1842 als Sohn eines Generals in Berlin geboren und betrat selbst die militärische Laufbahn. In seiner Mufsezeit betrieb er Musik, Malerei und Philosophie. Ein Knieleiden zwang ihn 1865, seinen Abschied zu nehmen. Und als er darüber ins reine gekommen war, dafs seine eigentliche Begabung nicht auf dem Gebiete der Kunst lag, widmete er sich — „bankrott an allem, nur nicht an Gedanken“ — der Philosophie. Schon früher hatte er philosophiert und philosophische Versuche ausgearbeitet. Jetzt schritt er zur Ausarbeitung seiner „Philosophie des Unbewufsten“, die noch jetzt als sein Hauptwerk zu betrachten ist, obgleich ihr fast dreifsig gröfsere und kleinere Werke folgten. Das bedeutendste derselben ist gewifs die *Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins* (1879), die vielleicht überhaupt das bedeutendste unter Hartmanns Werken ist. Zur Charakterisierung seines philosophischen Standpunktes werden wir hier nur bei zwei Hauptpunkten verweilen.

α. Naturphilosophie und Psychologie.

Während Lotze und Fechner prinzipiell die naturwissenschaftliche Erklärungsart zu Grunde legten und ihre Philosophie dadurch begründen wollten, dafs sie aus deren Voraussetzungen und Resultaten die Konsequenzen ableiteten, trägt Hartmanns Philosophie weit mehr das Gepräge einer neuromantischen Reaktion gegen den Realismus der Naturwissenschaft. Er geht darauf aus, nachzuweisen, dafs die naturwissenschaftliche Erklärungsart nicht genügt, dafs dagegen neben den von der mechanischen Naturauffassung angenommenen Ursachen ein geistiges Prinzip wirken müsse, welches er — um es nicht gar zu menschenähnlich zu machen — *das Unbewufste* nennt. An dieses Prinzip appelliert er überall, wo diejenigen Ursachen, welche die Erfahrungswissenschaft nach-

zuweisen vermag, seiner Meinung nach nicht genügen. Auf diese Weise glaubt er, auf „induktivem“ Wege zu „spekulativen“ Resultaten gelangt zu sein.

Hartmann ist mit Fechner darüber einig, dafs die Materie als ein System von Atomkräften aufzufassen sei. Jedes einzelne Atom kann keine Masse besitzen, wie man ebensowenig von der Gröfse eines Einers reden kann. Bleiben wir nun bei der Atomkraft als dem letzten Element, zu welchem die Analyse der materiellen Wirklichkeit führt, so ist bestimmter Zusammenhang und entschiedene Konsequenz nach Hartmann nur dann in dem Streben der Atomkraft zu finden, wenn diese als ein Wollen mit einer unbewufsten Vorstellung vom Ziele aufgefafst wird. Wir verstehen die Kraft erst, wenn wir sie uns als ein Wollen denken. Die Materie selbst ist also Vorstellung und Wille — und der Unterschied zwischen Materie und Geist fällt weg. Im organischen Wachstum äufsert sich ebenfalls ein unbewufstes Wollen und Vorstellen: durch die Entstehung des Organismus wird ja ein Zweck verwirklicht, mit Bezug auf welchen die einzelnen Stoffe und Prozesse nur als Mittel zu betrachten sind, deren Beschaffung und Zusammenfügung nur durch den Zweck verständlich wird, obschon dieser kein Gegenstand des Bewufstseins ist. Zwischen organischer Bildung und Instinkthandlung gibt es nur einen quantitativen Unterschied. Der Instinkt läfst sich nach Hartmanns Behauptung nicht durch die materielle Organisation erklären und kann nicht auf einem ein für allemal eingepflanzten Nervenmechanismus beruhen; denn er könnte dann nicht in seinen Äufserungen variieren, selbst wenn die Organisation die nämliche ist. Ebensowenig ist er bewufstes Überlegen. Zurück bleibt also nur, ihn als unbewufstes Wollen und Vorstellen aufzufassen. In dem menschlichen Geiste äufsert sich das Unbewufste in der sinnlichen Auffassung, indem die Anschauung von dem äufseren Gegenstande durch unbewufstes Zusammenarbeiten der Empfindungen entsteht. Die Vorstellungsassociation findet nur dadurch statt, dafs ohne bewufstes Suchen Vorstellungen hervorgeholt werden, die mit den gegenwärtigen Vorstellungen in Zusammenhang stehen. Gefühle und Motive entstehen mittels unbewufster Vorgänge und sind deshalb

häufig uns selbst unverständlich. Selbst wo der Wille mit Bewufstsein verbunden ist, mufs ein unbewufster Wille hinzutreten, um zur Ausführung einer gewollten Bewegung zu führen: das Bewufstsein weifs ja nicht, auf welches Nervenzentrum des Gehirns gewirkt werden mufs, damit die Bewegung zustande komme! In der Geschichte ist das Unbewufste imstande, die Einzelnen im Dienste grofser Weltzwecke arbeiten zu machen, während sie nur für ihre eignen, begrenzten Zwecke zu arbeiten glauben. Was ist das Schicksal oder die Vorsehung weiter als die Herrschaft des Unbewufsten in den Handlungen der Menschen, solange ihr bewufster Verstand noch nicht reif genug ist, um die Zwecke der Weltgeschichte zu seinen eignen zu machen? — Das Unbewufste ist es überall, was das Zusammenwirken individueller Wesen ermöglicht. Es gibt Individuen von allen möglichen Graden — vom Atome an bis zur Allnatur, und ein und dasselbe Unbewufste regt sich in allen. Die Vielheit hat nur phänomenale, aber keine metaphysische Bedeutung. Hartmann erklärt sich im Prinzipe mit dem spekulativen Theismus einig (wie dieser bei Schelling, Weifse, Lotze und Fechner auftritt), indem sein „Unbewufstes" vielmehr „überbewufst" zu nennen sei. Er zieht indes den negativen Ausdruck vor, um anthropomorphistische Vorstellungen fern zu halten. Hierbei übersieht er, dafs selbst wenn der von ihm gewählte Name dergleichen Vorstellungen fern hält, diese doch in hohem Mafse durch die Weise begünstigt werden, wie er „das Unbewufste" wirken läfst.

Ein wissenschaftliches Verfahren ist das von Hartmann angewandte nicht, wenn er überall, wo er in der wissenschaftlichen Erklärung eine Lücke zu finden glaubt, sein „Unbewufstes" als magisches Mittel einschaltet, das allenthalben gleich gut wirkt. Von diesem gilt, was Galilei von der Berufung auf einen allmächtigen Willen sagt: sie erklärt nichts, weil sie alles gleich gut erklärt. Das eigentliche Interesse für den Begriff des Unbewufsten ist in Hartmann wohl auch kaum aus dem Streben nach dem Verständnis der Erscheinungen entstanden. Vielmehr ist es einem nach Reflexion, Analyse und Kritik eintretenden Bedürfnisse der Ruhe und dem Glauben an den Wert des unwillkürlich und unvorbereitet Auftauchenden zu ver-

danken. So heifst es einmal bei Hartmann (Philosophie des Unbewufsten. 3. Aufl. S. 369): „Die bewufste Vernunft ist nur negierend, kritisierend, kontrollierend, korrigierend, messend, vergleichend, kombinierend, ein- und unterordnend, Allgemeines am Besonderen induzierend, den besonderen Fall nach der allgemeinen Regel einrichtend, aber niemals ist sie schöpferisch produktiv, niemals erfinderisch; hierin hängt der Mensch ganz vom Unbewufsten ab, und wenn er die Fähigkeiten einbüfst, die Eingebungen des Unbewufsten zu vernehmen, so verliert er den Quell seines Lebens, ohne den er im trocknen Schematismus des Allgemeinen und Besonderen sein Dasein einförmig weiter schleppen würde. Darum ist ihm das Unbewufste *unentbehrlich*, und wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt, weil es in einseitiger Überschätzung des Bewufst-Vernünftigen ausschliefslich dieses gelten lassen will." — Das Bewufstsein kann nicht das Ziel der Entwickelung sein; es kann nur ein auf einer gewissen Stufe der Entwickelung notwendiges Mittel sein (Phil. d. Unbew. 3. Aufl. S. 739). — Diese psychologisch-historische Erfahrung von der Bedeutung des unbewufsten Lebens verleiht Hartmanns Denken eine berechtigte Grundlage. Er macht nun aber das Unbewufste zu einem mythologischen Wesen, zu einem Dämon, der überall in den natürlichen Zusammenhang eingreift, der die Atome dirigiert, die Moleküle des Gehirns verschiebt, die Verhältnisse anpafst. Hartmanns Philosophie erhält einen mythologischen und dualistischen Charakter, der freilich in den ersten Auflagen der „Philosophie des Unbewufsten" am stärksten hervortritt, der jedoch gar zu eng mit seinem Prinzipe verbunden ist, als dafs er trotz aller Korrektive gänzlich verschwinden könnte. Charakteristisch ist namentlich seine Stellung zum Darwinismus, indem er zu zeigen suchte, dafs die natürliche Auslese das Entstehen neuer Formen nicht erkläre, sondern nur ein mechanisches Mittel sei, dessen sich „das Unbewufste" bediene, wenn es solchen Formen den Weg zu bahnen wünsche! Darwin bleibe bei den Bedingungen stehen, meint Hartmann, übersehe aber die eigentlich produzierende Kraft!

Es war daher kein Wunder, dafs Hartmann häufigen Angriffen von naturwissenschaftlicher Seite ausgesetzt war. Um

nun zu zeigen, dafs er selbst die naturwissenschaftlichen Ansichten sehr wohl zu bemeistern vermöge, schrieb er eine anonyme Kritik über sich selbst: *Das Unbewufste vom Standpunkt der Physiologie und der Deszendenzlehre* (1872). Die Kritik war so gut und so treffend, dafs seine Gegner die anonyme Schrift lobten und wider ihn benutzten. In der zweiten Auflage machte Hartmann sich namhaft und fügte Anmerkungen hinzu, in welchen er die von ihm selbst erhobenen Einwürfe zu widerlegen suchte. Ob dies ihm gelungen ist, möchte doch Zweifel unterworfen sein; er hat Geister heraufbeschworen, die nicht wieder verschwinden wollen. Er gibt zu, dafs er die mechanischen Ursachen unterschätzt und viele Zwischenglieder übersehen habe. Er beharrt jedoch bei dem Verfahren, die von der wissenschaftlichen Forschung hinterlassenen Lücken aufzusuchen und sie mit Hilfe seines mystischen deus ex machina auszufüllen. Da die Möglichkeit beständig vorhanden ist, dafs die Lücken nur vorläufig sind, ist die Anwendung dieser Methode mit Mifslichkeiten verbunden. Lotze wandte sie in seiner spiritualistischen Psychologie an; Hartmann dehnt sie auf seine ganze Philosophie aus, ohne zu beachten, dafs Lotze die Bedeutung des Mechanismus klar und energisch hervorhebt. Hartmanns „spekulative Resultate“ sind nicht mittels der „induktiven Methode“ errungen. Er gesteht denn auch die Unzulänglichkeit der Induktion ein (Das Unbewufste etc. 2. Aufl. S. 359 u. f.) und legt ihr nur die Bedeutung bei, dafs sie zur Bestätigung dessen diene, was auf anderm Wege ausspekuliert worden sei.

β. Pessimismus und Ethik.

Hartmann erklärt es für ein grofses Mifsverständnis, dafs er selbst nach seiner persönlichen Stimmung ein Pessimist sein sollte: er lehrt den Pessimismus als *theoretische Anschauung*, nachdem Täuschungen und Leiden während seiner Jugend ihm die Augen für diese Anschauung geöffnet hatten. Mit dem Kapitel über den Pessimismus in der „Philosophie des Unbewufsten“ hatte er sich, wie er sagt (*Mein Entwickelungsgang.*

Ges. Studien und Aufsätze, p. 38), von dem Weltschmerz losgeschrieben und ihn zum objektiven, ruhigen *Wissen* vom Elende des Daseins geläutert, und sich dadurch zugleich die ungestörte Heiterkeit zurückerworben, welche der Philosoph haben kann, wenn er im Äther des reinen Gedankens schwebt und von diesem aus die Welt und seinen eigenen Schmerz als ein fremdes Untersuchungsobjekt betrachtet! Zugleich hebt er hervor, dafs der Pessimismus nicht einmal theoretisch seine ganze Philosophie ausmache und dieser nicht ihr Hauptgepräge gebe. (*Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System.* Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. S. 18—28.) Er bezeichnet es als seine Aufgabe, den Pessimismus als Ergebnis der Wertschätzung der Welt vom Gesichtspunkte der Glückseligkeit mit der Entwickelungsphilosophie zu verbinden. Er will also Schopenhauers Philosophie mit derjenigen Hegels versöhnen, — ebenso wie er schon in dem Grundbegriffe des Unbewufsten Schopenhauers absoluten Willen mit Hegels absoluter Idee zu kombinieren suchte. Auf eigentümliche Weise findet Hartmann hier einen Anknüpfungspunkt bei Kant. Wenn Kant jeden Versuch, das Problem des Bösen zu lösen, für hoffnungslos erklärt habe, sei dies von seinem Standpunkt konsequent, da er von dem christlichen Gottesbegriff ausgehe, mit welchem die Realität des Bösen in unüberwindlichem Widerspruch stehe. Die Frage müsse aber so gestellt werden: wie hat man sich den absoluten Grund der Welt zu denken, wenn er ohne Widerspruch mit sich selbst eine solche Welt gesetzt haben soll? Und wenn die Frage so gestellt werde, habe Kant ihrer Behandlung den Weg gebahnt, indem er sowohl in pessimistischer als in evolutionistischer Richtung Andeutungen gegeben habe. Schopenhauer habe die eine, Hegel die andre Andeutung verfolgt; nun sei es an der Zeit, zusammenzufassen, was in beiden liege. (*Kant als Vater des modernen Pessimismus.* Zur Gesch. und Begr. des Pess. 2. Aufl. S. 136 u. f.) (Vgl. oben S. 82 f. und Anmerkung 17 dieses Bandes.)

Da es sich nun — so räsoniert Hartmann — bei unbefangener Betrachtung erweist, dafs es in der Welt mehr Unglück als Glück gibt, läfst sich die Entstehung der Welt nicht

aus der Vernunft ableiten. Sie ist keinem rationellen, sondern einem irrationellen Prinzipe zu verdanken. Die Erklärung ist deshalb darin zu suchen, daſs das Willenselement des Unbewuſsten sich vom Vorstellungselement getrennt hat. Hartmann erneuert Böhmes und Schellings mystische Lehre von einem dunklen Elemente der Gottheit, dessen Losreiſsung zur Entwickelung der Welt führe. Auf unbegründete Weise hat der an und für sich blinde Wille sich aus der Verbindung mit der Vorstellung oder der Idee losgerissen. Dieses sehende Element des Unbewuſsten ist aber stets bei der Entwickelung der Welt mitbeteiligt und sucht jenes blinde und störrische Element zur Harmonie und Versöhnung zurückzuführen. Daher der doppelseitige Eindruck, den wir von der Welt erhalten. Sowohl der Pessimismus als der Evolutionismus hat recht. Es wirken zwei Prinzipien in der Welt. Hartmanns Religionsphilosophie erinnert hier an Voltaires, Rousseaus und Stuart Mills Lehren — nur daſs nach seinem Glauben die Entwickelung eine fortschreitende Erlösung des leidenden Gottes ist, indem es sich darum handelt, durch Auflösung des Willens ungeschehen zu machen, was geschah, als die Welt zur Wirklichkeit wurde. Von groſser Bedeutung ist es in dieser Beziehung, daſs die Erkenntnis des Elends des Lebens erwacht, und deshalb meint Hartmann, mit Schopenhauer habe eine neue Weltperiode begonnen. (Phänomenologie des sittlichen Bewuſstseins. S. 782.) Nur langsam entsteht diese Erkenntnis in der Menschheit, und zwar durch successive Aufhebung der Illusionen. Anfangs erwartet man das Glück in diesem Leben. Entdeckt man, daſs die Güter, die dasselbe zu bringen vermag, nur scheinbar sind, so setzt man seine Hoffnung auf ein künftiges Leben. Dies ist das zweite Stadium der Illusion. Der Glaube an das Jenseits kann sich nicht behaupten; man faſst neues Vertrauen auf das irdische Leben; von der Erfahrung belehrt erwartet man aber keinen unmittelbaren Genuſs des Glücks, sondern hofft auf einen Glückseligkeitszustand der Menschheit dereinst in der Zukunft und spannt alle Kräfte an, um diesem den Weg zu bereiten. Dies ist das dritte und letzte Stadium der Illusion, in welchem die Menschheit wahrscheinlich lange Zeit hindurch verbleiben wird. Aber eben in

der Thatsache, daſs eine kleine Minorität die Illusionen in allen ihren drei Formen durchschaut hat, erblickt Hartmann hinlängliche Berechtigung der pessimistischen Theorie; durch Abstimmung läſst ihre Richtigkeit sich nicht entscheiden. (Zur Gesch. u. Begr. des Pessimismus. S. 174; 254.)

Hartmanns Ethik steht mit seiner pessimistischen Theorie in engem Zusammenhang. Für ihn besteht ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen der Kultur und der Glückseligkeit. Die Fortschritte der Kultur sind mit Rückschritten der Glückseligkeit verbunden. Je komplizierter der Apparat des Lebens wird, um so mehr gibt es Anlaſs zur Unseligkeit. Die Empfänglichkeit für Schmerz wird gröſser, und die steigende Reflexion durchschaut die Illusionen leichter. Die Kultur läſst die Bedürfnisse schneller anwachsen als die Mittel zu deren Befriedigung. Man muſs daher eine Wahl treffen, zwischen der Kultur und der Glückseligkeit, zwischen der Entwickelungslehre und der Glückseligkeitslehre. Das Glück setzt Ruhe und Frieden voraus — und wird deshalb Stagnation und Auflösung herbeiführen. Die Entwickelung führt immer weiter — bis alle Möglichkeiten erschöpft sind [126]). Durch die Entwickelung wird die Unzufriedenheit vermehrt und werden die Illusionen aufgehoben, bis das Leben zuletzt aufhört. Dann ist die Erlösung erreicht und die Losreiſsung des blinden Willens aufgehoben. Die höchste Form der Ethik ist nach Hartmann diejenige, welche nicht nur auf die Menschenliebe und den Entwickelungsdrang aufbaut, sondern das Mitleid mit Gott, das Bedürfnis, das gebundene und leidende Weltprinzip zu erlösen, zur Grundlage der Moral macht. Dann macht man die Zwecke des Unbewuſsten zu seinen eignen Zwecken. (Phän. des sittl. Bew. S. 758 u. f.; 860—868. — Philos. d. Unbew. 3. Aufl. S. 748.)

Hartmanns Philosophie ist umgekehrte Theologie. Er operiert ruhig mit dem Gedanken an einen absoluten Weltzweck, ohne sich ernstlich auf die in diesem Gedanken enthaltenen Schwierigkeiten einzulassen. In seinem ethischen Werke (Phän. d. sittl. Bew.) finden sich indes vortreffliche Einzelheiten, namentlich in der Charakteristik und Kritik der verschiedenen Standpunkte. Und in den Einzelheiten ist sein

Gedankengang von der Metaphysik des Pessimismus unabhängig. Er hat den Pessimismus in noch höherem Maſse überwunden, als er selbst sagt. In der Praxis ist er Evolutionist und Optimist. Denn vorläufig ist die Bestätigung des Willens zum Leben das einzig Richtige, da nur durch völlige Hingebung an das Leben und dessen Schmerzen, nicht aber durch feige Entsagung und Zurückziehung etwas für den Weltprozeſs ausgerichtet werden kann. (Philos. d. Unbew. 3. Aufl. S. 748.) Die Zeit des Pessimismus kommt eigentlich erst nach vielen Jahren — nach so vielen Jahren, daſs man doppelt darüber erstaunt, wie Hartmann so sicher weiſs, was geschehen wird, wenn sie vorüber sind. Wegen dieses langen Aufschubs verliert der Pessimismus die persönliche, praktische Bedeutung, die er bei Schopenhauer hatte. Hartmann verhält sich zu Schopenhauer wie die modernen Christen, die den jüngsten Tag als ins unbestimmte aufgeschoben glauben, zu den ersten Christen, deren ganzes Leben durch die Erwartung von dessen baldigem Kommen bestimmt wurde. Fernliegende Möglichkeiten können für unsern Lebenswandel nicht entscheidend sein und vermögen nicht, den Wert des Lebens zu erschüttern. Nur das Leben, das wir kennen und leben, können wir nach seinem Werte schätzen, und eben in diesem Leben müssen wir finden, was wir als das Höchste sollen anerkennen können.

4. Kritizismus und Positivismus.

a. Friedrich Albert Lange.

Es war natürlich, daſs die Auflösung der Philosophie der Romantik, der Aufschwung der Naturwissenschaft und die Forderung des Materialismus, das letzte Wort der Wissenschaft zu sein, derjenigen Richtung, die während der ersten Hälfte des Jahrhunderts nur eine Unterströmung gewesen war, gröſseren Einfluſs verschaffen muſsten. Schon die gröſsere Aufmerksamkeit und Beistimmung, welche Schopenhauers und Herbarts Ideen jetzt gewannen, waren Anzeichen in dieser Richtung. Man fühlte das Bedürfnis einer kritischen Revision der Grundlage unsrer Erkenntnis, um die rechte

Stellung dem neuen Erkenntnisstoffe gegenüber einnehmen zu können. Bei Lotze und Fechner, zum Teil auch bei Hartmann finden sich freilich Versuche in dieser Richtung, das eigentliche Erkenntnisproblem wird aber nicht vorgenommen. Diese Forscher nehmen den Realismus als gegeben und suchen darauf mehr oder weniger konsequent eine Grundlage ihrer idealistischen Konstruktionen entweder in den Voraussetzungen oder den Lücken des Realismus zu finden. Wie grofses Interesse auch namentlich Lotzes Versuch in dieser Richtung darbietet, so behandelte er doch vielmehr das Existenzproblem als das Erkenntnisproblem. Einer der ersten, welche die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit hinlenkten, Kants Arbeiten an dem Erkenntnisproblem fortzusetzen, war Eduard Zeller, der berühmte Philosophiehistoriker, mit einer kleinen Schrift *Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862), die um so gröfseres Aufsehen erregte, da der Verfasser aus Hegels Schule ausgegangen war. Wenige Jahre später verwies Friedrich Albert Lange in seinem vorzüglichen historisch-philosophischen Werke *Geschichte des Materialismus* (1866) an die Erkenntnistheorie als eine nicht nur von der romantischen, sondern auch von der materialistischen Philosophie übersehene Instanz, und auf deren Basis suchte er den Kampf für eine idealistische Weltanschauung zu führen.

Lange ist eine der anziehendsten Gestalten in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie. Ideelle Begeisterung, scharfe Kritik, grofse Kenntnisfülle und kräftiger realistischer Blick waren bei ihm in selten zu treffender Vereinigung zu finden. Aufserdem verfügte er über ein grofses Talent als Schriftsteller. Leider war ihm nur eine kurze Laufbahn beschieden. Er wurde 1828 bei Solingen geboren, verlebte seine erste Jugend aber in Zürich, wohin der Vater, der bekannte Theolog J. P. Lange, 1841 einen Ruf als Professor der Theologie erhielt. Die Grundlage seiner geistigen Entwickelung wurde also in der freien Luft der Schweiz gelegt, und dies ist durch sein ganzes Leben und Streben hindurch zu spüren. Seine Universitätsstudien betrieb er zu Bonn. Als Hauptzweck hatte er die pädagogische Thätigkeit ins Auge gefafst, und als Mittel hierzu studierte er Philologie, ohne jedoch die natur-

wissenschaftlichen und philosophischen Studien zu vernachlässigen. Seine philosophische Richtung wurde schon früh begründet. In einem Briefe aus dem Jahre 1851 (bei Ellissen: *Friedrich Albert Lange.* Eine Lebensbeschreibung. Leipzig 1891. S. 69—73) führt er aus, dafs alle Vorstellungen, welche der Mensch sich vom Dasein (von Gott und der Welt, von Gut und Böse u. s. w.) bilden könne, den Gesetzen des menschlichen Geistes gemäfs entwickelt würden: diese Gesetze seien also die letzte Grundlage unsrer Erkenntnis, über die wir nicht hinaus zu gelangen vermöchten. Er war hier auf den psychologisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt geraten, den Ludwig Feuerbach durch Kritik der religiösen und spekulativen Ideen erreicht hatte, ohne dafs Lange jedoch von Feuerbach beeinflufst worden zu sein scheint. Die philosophischen Werke, die während seiner Jugend den gröfsten Eindruck auf ihn machten, waren Hegels „Phänomenologie", Herbarts Psychologie und Schleiermachers Schriften; von Schleiermacher spricht er mit Begeisterung in einem Briefe aus 1849 (Ellissen. S. 244).

Nach mehrjähriger Thätigkeit als Dozent und Gymnasiallehrer wirkte Lange später als Redakteur und sozialer Agitator. Er nahm an der Opposition gegen Bismarcks innere Politik teil, wie auch an den Bemühungen der deutschen Arbeitervereine, eine feste Organisation zu gewinnen. Seine Schrift *Die Arbeiterfrage* rührt aus dieser Zeit her. Diese ist (nächst Mills politischer Ökonomie) eine der ersten Schriften, in welchen die soziale Frage von einem allgemeineren Gesichtspunkt und auf unparteiische Weise aufgefafst wird. Zugleich ist sie von Interesse, weil die Darwinschen Ideen mit der Arbeiterfrage in Verbindung gebracht werden, indem nachgewiesen wird, dafs diese aus dem Kampf ums Dasein auf dem sozialen Gebiet entspringt. Lange hat die Auffassung von der Sache, dafs es sich darum handle, mit dem Kampf ums Dasein einen Kampf zu führen, welcher Kampf eben die höhere Bestimmung des Menschen sei. (Da um diese Zeit erst der „Ursprung der Arten", dagegen noch nicht die „Abstammung des Menschen" erschienen war, konnte Lange die Gesichtspunkte nicht benutzen, welche Darwin gegeben hat, um auch die ethischen

Bestrebungen als einen Kampf ums Dasein aufzufassen. Vgl. oben S. 502—4.) Er erblickte die politische Bedeutung der Arbeiterfrage darin, daſs diese einen fortwährenden Druck auf die konservativen Institutionen ausübe, deren Dämme durchbrochen werden würden, wenn man nicht beizeiten Kanäle grübe. Die freisinnigen Männer der höheren Klassen hätten nun die Wahl, ob sie diese Dämme befestigen oder beim Graben der Kanäle behilflich sein wollten. Langes eigne Wahl war leicht getroffen. In Deutschland gab man sich aber am meisten mit den Dämmen ab, und Lange wanderte deshalb nach der Schweiz aus. Mitten in seiner journalistischen und agitatorischen Thätigkeit hatte er jedoch Zeit gefunden, die letzte Hand an sein Hauptwerk *Geschichte des Materialismus* zu legen (welches nach Ellissen S. 145 im Herbste 1865 erschien, obgleich das Titelblatt 1866 angibt). Es ist kein rein historisches Werk. Durch geistvolle Schilderung der Hauptformen des Materialismus und des Entwickelungsganges der Naturwissenschaften sucht Lange das Problem von dem Verhältnisse des Geistigen und Ideellen zum Materiellen zu beleuchten, und zugleich setzt er die theoretische Frage mit der praktisch-sozialen in Verbindung. Obschon viele Teile des Werkes jetzt natürlich veraltet sind, wird doch niemand es lesen, ohne sich bereichert und angeregt zu fühlen. — Kurze Zeit später erschien eine neue sozialphilosophische Schrift von Lange: *Mills Ansichten über die soziale Frage* (1866).

In der Schweiz arbeitete Lange als Buchhändler, Lehrer und Redakteur in Winterthur und entfaltete eine erstaunliche, allseitige Thätigkeit. Er nahm eifrig an der Agitation für eine Revision der Verfassung des Kantons Zürich teil. Später wurde er Professor in Zürich und konnte nun wieder seinen Studien leben. Bald wurde man indes in seinem alten Vaterland auf ihn aufmerksam, nach welchem er sich auch zurücksehnte, und im Jahre 1872 wurde er Professor in Marburg. Schon seit mehreren Jahren litt er aber an einem Krebsschaden des Unterleibs, und seine letzten Jahre brachten ihm viele Schmerzen. Sein idealer Sinn und seine groſse Begeisterung für Forschung und Freiheit hielten ihn aufrecht; seine geistige Nahrung fand er namentlich in Schillers philosophischen Ge-

dichten. Er starb 1875. — Eine unvollendete, aber interessante Arbeit über die Logik (*Logische Studien.* 1877) wurde nach seinem Tod herausgegeben. —

Wie der Titel von Langes Hauptwerk angiebt, ist es sein Problem, wie man sich dem Materialismus gegenüber zu verhalten habe. Sein Standpunkt ist hier der nämliche wie derjenige Fechners. Er will den Materialismus gerade dadurch überwinden, dafs er ihn durchführt. Das Lobenswerte des Materialismus, und was ihm in seinen Augen die grofse historische Bedeutung gibt, ist dessen konsequente Forderung, materielle Ursachen aller Naturerscheinungen nachzuweisen. Im Idealismus erblickt Lange auf dem theoretischen Gebiete dagegen eine grofse Gefahr, da derselbe leicht bewirke, dafs man es mit der strengen mechanischen Erklärung nicht so genau nehme und subjektiv konstruierte Glieder in die Reihe der objektiven Ursachen einschalte. Auch die Funktionen des Nervensystems und die des Gehirns seien den allgemeinen physischen und chemischen Gesetzen gemäfs zu erklären. Nach Lange mufs man — sich auf das Gesetz der Erhaltung des Stoffes und der Kraft stützend — die äufseren Einwirkungen durch die Sinnesorgane, die zentripetalen Nerven, das Gehirn, die Bewegungsnerven, die Muskeln verfolgen und einen selbständigen und ununterbrochenen Zusammenhang dieses Prozesses aufsuchen. Es ist unberechtigt, anzunehmen, dafs der Zusammenhang an irgend welchem Punkte unterbrochen werde. Das Bewufstsein selbst ist kein Glied dieses Zusammenhangs, sondern ist der subjektive Zustand desjenigen Individuums, in welchem der Prozefs vorgeht, — eine andre Seite dieses Prozesses, aber kein Teil desselben. Hier findet der Materialismus seine Grenze: eben weil die Bewufstseinszustände keine Glieder oder Teile der materiellen Prozesse sind, sich nicht durch das Gesetz der Erhaltung des Stoffes und der Kraft erklären lassen, eben deswegen müssen sie aufserhalb des Materialismus liegen, und dieser gerät mit sich selbst in Widerspruch, wenn er meint, alles erklärt zu haben. Höchstens kann er den objektiven, materiellen Prozefs erklären, welcher die Weise ist, wie der subjektive Zustand des bewufsten Individuums der äufseren Betrachtung erscheint. Lange hält es für denkbar,

dafs man dereinst denjenigen Teil der materiellen Prozesse, welcher zeitlich mit einem gewissen Bewufstseinszustande des Individuums zusammenfällt, werde bestimmen können; dagegen glaubt er nicht, dafs man jemals imstande sein werde, eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem subjektiven Bewufstseinszustand und dem objektiven Nervenprozefs zu geben. (Gesch. d. Mat. I. Aufl. S. 456. — 2. Aufl. II. S. 374 u. f.) Es ist eine berechtigte Vermutung, dafs hinter den beiden korrespondierenden Welten, der Welt der Materie und der Welt des Bewufstseins, ein unbekanntes Drittes als deren gemeinschaftliche Ursache liegt. (2. Aufl. II. S. 166).

Es ist interessant zu sehen, wie nach dem naturwissenschaftlichen Aufschwung die grofsen Hypothesen des 17. Jahrhunderts um die Mitte des 19. Jahrhunderts erneut werden. Wie Vogt, Moleschott und Büchner den Standpunkt Hobbes' erneuen, so erneut Lotze denjenigen Descartes', Fechner und Lange denjenigen Spinozas. Dies legt ein Zeugnis davon ab, dafs diese Hypothesen die Möglichkeiten angeben, unter denen unser Denken hier seine Wahl treffen mufs. Bei näherer Untersuchung wird man finden, dafs keine einfache Wiederaufnahme, sondern eine Erneuerung der ältern Hypothesen stattgefunden hat. Nicht nur die naturwissenschaftliche Grundlage, sondern auch die philosophische Gestaltung ist eine andre als bei den grofsen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts. Es zeigt sich gröfsere kritische Besonnenheit, klareres Bewufstsein, dafs es sich hier darum handelt, in einer Diskussion, die sich wohl schwerlich wird zum Abschlufs bringen lassen, die besten und konsequentesten Gesichtspunkte zu finden, nicht aber darum, definitive Systeme aufzustellen. Man merkt, dafs die kritische Philosophie, deren Durchbruch zwischen den beiden Epochen liegt, nicht vergeblich gearbeitet hat.

Langes Standpunkt, der einerseits auf Spinoza zurückweist, deutet anderseits gerade auf Kant zurück. Er bleibt nicht bei der doppelten Form des Daseins — als Bewegung und Bewufstsein — stehen, sondern macht darauf aufmerksam, dafs die gesamte Materie, die Welt aufser uns sowohl als unser eigner Organismus, hierunter das Gehirn und die Sinnesorgane einbegriffen, nur für unser Bewufstsein existiert, ein Erzeugnis

des Bewufstseins ist. Wegen unsrer Organisation fassen wir die Welt so auf, wie wir sie auffassen. Dies hat Kant nachgewiesen und die Sinnesphysiologie hat es später bestätigt. Auch hier wird der Materialismus durch seine konsequente Durchführung überwunden. Denn selbst wenn ihm das Eingeständnis gemacht wird, dafs unsre ganze Weltauffassung ein Produkt unsrer materiellen Organisation sei, so ist eben diese materielle Organisation doch nur ein Objekt des Bewufstseins. existiert unmittelbar nur in dem Bewufstsein und für dieses. Materie und Organisation sind unsre Vorstellungen, selbst wenn es Vorstellungen sind, die wir mit Notwendigkeit und bestimmten Gesetzen gemäfs bilden. Der Streit zwischen der Materie und dem Geiste ist also zum Vorteil des letzteren beendet. Der naive Glaube an die Materie mufs bei näherer Untersuchung verschwinden, und er kann verschwinden, ohne dafs der Eroberungszug der Naturforschung im geringsten dadurch gehemmt würde. (I. Aufl. S. 496—499. — 2. Aufl. II. S. 175; 411). — In der Art und Weise, wie Lange sich hier zum Materialismus stellt, hat er einen Vorgänger an Schopenhauer (siehe oben S. 246). Fast gleichzeitig mit Lange äufserte *Rokitansky*, der berühmte Wiener Patholog, eine ähnliche Auffassung [127]).

In Langes Darstellung der „Geschichte des Materialismus“ findet sich ein gewisses Schwanken inbetreff der Frage, wie weit er den Subjektivismus ausdehnen will [128]). Gelegentlich äufsert er, eben der Gegensatz zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung sei ein Erzeugnis unsrer Organisation, weshalb wir nicht wüfsten, ob dieser Gegensatz aufser unsrer Erfahrung irgendwie Bedeutung habe. An anderen Orten (namentlich in der 2. Aufl.) redet er von einer unsrer Erkenntnis entsprechenden Ordnung der Dinge. In einem Brief an den Naturforscher Dohrn (bei Ellissen S. 258—262) führt Lange aus, dafs mit Bezug auf diese ganze Frage vier Stadien zu unterscheiden seien: 1) der naive Glaube an den sinnlichen Schein; 2) die Erkenntnis, dafs die Sinne uns nicht die Dinge gäben, wie sie an und für sich seien, sondern Luftschwingungen als Laute, Ätherschwingungen als Farben u. s. w. — der Standpunkt der Naturwissenschaft; 3) die Erkenntnis, dafs

ebensowohl als unsre Sinne auch unser Verstand mit zu unsrer Organisation gehöre, und daſs deshalb nicht einmal die wissenschaftlich korrigierte sinnliche Auffassung uns das Ding an sich gebe — der Standpunkt Kants; 4) endlich die Erkenntnis, daſs eben der Gegensatz zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung ein Erzeugnis unsrer Organisation sei, weshalb seine Gültigkeit sich bezweifeln lasse. Dieser fundamentale Zweifel kann nach Lange nicht auf dem Wege der Erkenntnis gehoben werden. Er bezeichnet die Grenze der Wissenschaft, über welche hinaus nur die Dichtung, nicht das Denken zu führen vermöge. Lange tadelt Kant, weil dieser im dritten Stadium stehen blieb; Kants romantische Nachfolger tadelt er, weil „sie meist über die vierte Stufe hinweggetaumelt sind in die Dichtung hinein und daher in ihren Systemen Kritik und Dichtung vermengten, statt sie in ein klar abgegrenztes Verhältnis zu einander zu bringen".

Bei dieser Auffassung hat Lange indes übersehen, daſs unsre Erkenntnis, wenn sie auf ihre Grenze dieselben Prinzipien anwendet, welche sie innerhalb derselben benutzt, mit Notwendigkeit an dem Gegensatze zwischen Subjekt und Objekt, Erkenntnis und Ding, festhalten muſs; sie würde widrigenfalls unter irgend einer Form ein Erschaffen aus nichts annehmen müssen. Für alle Erkenntnis gilt das Gesetz, daſs alles, was wir verstehen, nur mit Hilfe *mehrerer* Prämissen oder Bedingungen verstanden wird [129]). Wird dieses Gesetz nicht anerkannt, so verwickelt man sich in Schwierigkeiten, die schon seit Nicolaus Cusanus (siehe Band I, S. 91 u. f.) immer wieder in der Geschichte des Denkens auftauchen.

Lange benutzt ebenso wie Schopenhauer den Idealismus (im Sinne des Subjektivismus), um den Materialismus aus dem Sattel zu heben. Er huldigt dem Idealismus aber auch im praktischen Sinne des Wortes. Ihm ist es nicht hinlänglich, den subjektiven Charakter der Wirklichkeit zu behaupten; hierdurch würde die Wirklichkeit ja nicht anders werden, als sie ist, schlecht oder gut. Er behauptet aber, dieselbe tiefe Begründung in der menschlichen Natur wie das Bedürfnis, die Wirklichkeit naturwissenschaftlichen Gesetzen gemäſs aufzufassen und zu erklären, habe auch das Bedürfnis, ideale Bilder

zu gestalten und diese als Ausdrücke der höchsten Wirklichkeit zu betrachten. Die produzierende Kraft, die sich in der Empfindung und dem Denken äufsert, gibt sich nicht mit dem Gegebenen zufrieden, sondern trachtet über dieses hinaus, um eine Idealwelt zu bilden. Eine Ergänzung der Wirklichkeit kann der Mensch nicht entbehren. Alle Religionen und alle spekulativen Systeme sind Produkte dieses Bedürfnisses. Von dem wissenschaftlichen Bilde der Wirklichkeit unterscheiden sie sich dadurch, dafs bei ihrer Entstehung nicht die allen Menschen gemeinschaftliche Organisation, die Natur der Gattung, sondern individuell-persönliche Neigungen und Bedürfnisse thätig sind, und zugleich dadurch, dafs eine vollständige empirische Bestätigung nicht möglich ist. Es ist von grofser Bedeutung, diesen Unterschied zu beachten, damit man nicht als buchstäbliche Wahrheit feststelle, was nur ein Symbol ist. Den religiösen und spekulativen Ideen ist jede Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit abzusprechen. Anderseits mufs aber auch zwischen solchen Ideen und blofsen Hirngespinsten unterschieden werden. Obgleich Lange an einzelnen Orten die Dichtung beginnen läfst, wo die Erkenntnis endet, behauptet er doch an andern Orten (I. Aufl. S. 539, 541. — 2. Aufl. II. S. 540), die Spekulation stehe zwischen der Erfahrungswissenschaft und der Poesie: in ersterer sei der Stoff, in letzterer die freie Form vorherrschend; die Spekulation suche beide zu vereinen. Deutlicher ist der Unterschied, den Lange darin findet, dafs die Idee nach ihrem Werte für die Entwickelung unsers geistigen Lebens, nicht aber nach ihrer Begründung und ihrem Ursprung geschätzt werde. (I. Aufl. S. 346 u. f. — 2. Aufl. II. S. 545). Den Kölner Dom betrachten wir ja doch als etwas anderes und als etwas mehr denn einen Steinhaufen! Ja, Lange redet sogar davon, dafs der praktische Idealismus mit der unbekannten Wahrheit in Verbindung stehen könnte, auf andre Weise freilich als im Materialismus: die Idee sei das Bild und das Symbol eines unerkennbaren Absoluten! (I. Aufl. S. 346, 539, 541, 545. — 2. Aufl. II. S. 494 u. a.)

Es zeigt sich auch hier wieder, wie schwer es ist, eine absolute Grenze anzubringen. Unwillkürlich wird Lange hier

Platoniker. Woher weiſs er, daſs diejenigen Ideen, die uns das höchste Wertvolle ausdrücken, Abbilder oder Symbole sind? Und anderseits — wenn sein scharfes Unterscheiden zwischen Ideen und wissenschaftlicher Erkenntnis durchgeführt wird — wer wird denn an der Entwickelung der Ideen arbeiten, wenn diese gar keine reale Bedeutung haben? Die Bedeutung der spekulativen Ideen läſst sich nur dann behaupten, wenn sie als Hypothesen betrachtet werden, in welchen das menschliche Denken die letzten Konsequenzen dessen zieht, was es zur gegebenen Zeit für unerschütterlich hält. Es bleibt dann näherer Prüfung überlassen, welche theoretische und praktische Bedeutung sie haben können; doch werden sie wohl schwerlich von praktischer Bedeutung sein können, wenn sie gar keine theoretische Bedeutung besitzen. Was endlich die praktische Bedeutung selbst betrifft, so gibt Lange kein bestimmtes Kriterium, keinen Maſsstab. Wo er seine ethische Auffassung andeutet (I. Aufl. 536), sagt er, die natürliche Sympathie, die für Auguste Comte die Grundlage der Ethik sei, genüge der idealistischen Ethik nicht, und er betrachtet die Idee einer Totalität, welcher wir angehören, als die apriorische Grundlage der Ethik, die allein imstande sei, die unerbittliche Strenge des moralischen Gesetzes verständlich zu machen. Gleich darauf wird er aber wieder bedenklich: führt die Idee nicht oft in die Irre und läſst sich nicht, namentlich mit Bezug auf die Religionssysteme, die Frage aufwerfen, ob es nicht besser wäre, sich ganz einfach der veredelnden Wirkung der natürlichen Sympathie zu überlassen als prophetischen Stimmen zu horchen, die nur gar zu häufig zum entsetzlichsten Fanatismus geführt haben? — Eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Formalismus und Realismus in der Ethik hat Lange nicht gegeben. In seinen ethischen Ideen war er Kants, oder vielmehr Schillers Schüler, obschon er die Begrenzung ihrer Auffassung sah.

Seine Lehre von dem symbolischen Charakter und dem praktischen Werte der religiösen Ideen wendet Lange nicht nur auf die philosophische Spekulation, sondern auch auf die positiven Religionen an. Wenn der Materialismus das Christen-

tum als Köhlerglauben angreift, so übersieht er — nach Langes Ansicht — die Möglichkeit einer freieren, idealen Auffassung des Inhalts der kirchlichen Traditionen. Man müsse den Wert und nicht die buchstäbliche Formulierung der Ideen betrachten. In gewissem Sinne seien die Ideen der Religion unvergänglich. Wer möchte eine Messe von Palestrina widerlegen oder darthun, dafs Raphaels Madonna ein Irrtum sei? Im innig bewegten Geistesleben der wirklich Frommen rege sich etwas, das der idealistisch gesonnene Freidenker verstehen und mit dem er sympathisieren müsse! Lange wünscht eine Auslegung der kirchlichen Lehren im Geiste eines Kant, Fichte und Schleiermacher, damit der ethisch-ideale Inhalt des Christentums sich aus der Buchstabenhülle herausschälen lasse; Hegels Religionsphilosophie war ihm dagegen gar zu konservativ. Direkte Polemik gegen die positive Religion will er nicht, damit die Einheit des Volks und die Kraft des Geisteslebens nicht leiden möchten. Wenn eins von beiden — so will er auf eine Weile lieber die Aufklärung als die Kraft opfern, wenn nur die Lehrfreiheit gesichert und die Pfaffenherrschaft fern gehalten werde. Er besitzt offnen Blick für die grofsen Gegensätze unsrer Zeit und erwartet von der Philosophie als Beitrag zur Besänftigung des Kampfes namentlich ein eindringenderes Verständnis der Natur und der Gesetze der menschlichen Entwickelung. Er beschliefst sein geniales Werk mit der Äufserung der Hoffnung, ernstliches Arbeiten in dieser Richtung werde Frucht tragen. —

Das grofse Interesse für Kants Philosophie, welches Langes Werk teils bezeugte, teils erregte, bewog zum eifrigen Studium des grofsen Philosophen, den die Philosophie der Romantik überwunden zu haben glaubte. An mehreren Punkten zeigte sich Uneinigkeit darüber, wie Kant aufzufassen sei. Es erblühte eine reichhaltige Kantlitteratur, welche zur Folge hatte, dafs man Kant, seine Aufgabe, seine Methode und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie in mehreren Beziehungen genauer auffafste. Selbst wenn man sich häufig in Untersuchungen verlor, die mehr von philologischer als von philosophischer Bedeutung waren, wurde es doch von grofser Wichtigkeit, dafs man Kant jetzt auf richtigere Weise verstand als

früher. Dies ist besonders Arbeiten von Cohen, Fr. Paulsen, Laas und Vaihinger zu verdanken, denen sich später die Beiträge zur Beleuchtung der Entwickelung und des Gedankenganges Kants anschlossen, welche B. Erdmann, R. Reicke und andre aus Kants ungedruckten Aufzeichnungen und Briefen hervorzogen.

In einem geistvollen Aufsatze *Was uns Kant sein kann* (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. 1881) hat Friedrich Paulsen die Bedeutung zu bestimmen gesucht, die Kant für unsre Zeit haben kann. Diese Bedeutung beruht nicht auf der einfachen Wiederaufnahme seiner Lehre, sondern auf der Behandlung der Probleme in seinem Geiste. Der sogenannte *Neukantianismus* bezeichnet daher keine abgeschlossene Schule, sondern das Bestreben, diejenigen Begriffe, mit welchen wir operieren, einer erkenntnistheoretischen Prüfung zu unterwerfen. Durch den scharfen Gegensatz zur Philosophie der Romantik hindurch wurden viele nach dem Studium Kants dem Positivismus in die Arme geführt.

b. Eugen Dühring.

Ein Jahr früher als Langes „Geschichte des Materialismus" erschien eine der vorzüglichsten erkenntnistheoretischen Arbeiten aus der letzten Hälfte des Jahrhunderts, nämlich Eugen Dührings *Natürliche Dialektik.* Diese nimmt in sofern ihren Ausgangspunkt in der kritischen Philosophie, als sie auf radikalere Weise Kants Problem wieder vornehmen will, welches die „Sündflut" der Romantik hinweggespült hatte. Unter jüngeren deutschen Arbeiten werden nur Trendelenburgs „Logische Untersuchungen" mit grofser Anerkennung als ein Werk genannt, das denselben Stoff bereits behandelt hat; unter ausländischen Denkern werden Comte und Stuart Mill angeführt, obschon sie diesen Gegenstand nicht speziell untersuchten. Das Buch ist schon jetzt eine litterarische Seltenheit, da der Verfasser keine zweite Auflage herausgegeben hat, vielleicht weil sein Standpunkt sich später in mehr positivistischer Richtung änderte. Und doch ist es sicherlich das beste aller Dühringschen Werke, sowohl was die Form als den Inhalt betrifft. Es leistet einen

interessanten Beitrag zur Beleuchtung des Verhältnisses zwischen der kritischen Philosophie und dem Positivismus, welche beiden Richtungen sich nicht nur in Dühring, sondern auch in der gesamten Philosophie der jüngsten Zeit bekämpfen. Mit zwei Grundgedanken nähert sich Dühring schon hier dem Positivismus. Noch schärfer als Kant und Schopenhauer behauptet er, das Gesetz der Begründung (das Prinzip des zureichenden Grundes) sei nur ein Gesetz unsers Denkens, nicht aber ein Gesetz der Wirklichkeit, die umfassender sei als unser Denken. Und anderseits stellt er das Prinzip des fehlenden Grundes auf, welches demjenigen, der eine Behauptung aufstellt, die Beweispflicht auferlegt, indem das bisher Gegebene so lange als festgestellt zu betrachten ist, als kein Grund, es zu verlassen, vorliegt. Durch ersteren Grundgedanken weist er den rationalistischen Dogmatismus, durch letzteren den Idealismus und den Dualismus zurück; durch beide arbeitet er sich so weit empor, dafs er auf den Boden der Wirklichkeit aufbaut, ohne Einmischung von Vorstellungen, welche dieser nicht entnommen wären. Er setzt Ludwig Feuerbachs Werk fort und ist der bedeutendste Vertreter des Positivismus in Deutschland. Er selbst nennt seine Philosophie Wirklichkeitsphilosophie. Die grofsen Grundzüge der Wirklichkeit, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, sollen die Basis sowohl der Lebensanschauung als auch des Lebenswandels bilden. Die Philosophie ist ihm keine blofse Theorie, sondern ein Ausdruck der persönlichen Gesinnung.

Nach Dührings Auffassung trägt das 19. Jahrhundert einen entschieden reaktionären Charakter — nur das technische Gebiet bildet eine Ausnahme. Das 17. Jahrhundert erscheint ihm als das in wissenschaftlicher Beziehung klassische Zeitalter. Erst mit diesem beginne die ernstliche Wissenschaft, und unser Jahrhundert habe nichts hervorgebracht, das imstande wäre, es zu verdunkeln. Dühring denkt hier namentlich an Galilei, Huyghens und Newton in der Naturwissenschaft und an Bruno, Hobbes und Spinoza in der Philosophie. An den Grundgedanken dieser grofsen Forscher zehren wir noch jetzt. Es ist Dühring eigentümlich, dafs die grofsen, kräftigen und fruchtbringenden Anfangsgedanken für ihn weit gröfsere Bedeutung

besitzen als die spezielle Bearbeitung und die empirische Bestätigung. Dies hängt mit seinem historischen Blick und mit seinem Sinn für das Geniale zusammen; es bewegt ihn aber zur Verkennung der Bedeutung, welche es hat, dafs die grofsen Gedanken ihre Bestätigung in speziellen Erfahrungen finden, welche Bedeutung ein Positivist doch am allerwenigsten verkennen sollte. Diese Neigung Dührings, die gewifs darin Nahrung fand, dafs seine Blindheit ihn verhinderte, sich selbst zu orientieren, nahm im Laufe seiner Entwickelung zu und wurde von unheilvoller Bedeutung nicht nur für seine Philosophie, sondern auch für seine äufseren Lebensverhältnisse.

Während er das 17. Jahrhundert als das Zeitalter der grofsen Gedanken lobpreist, rühmt er das 18. Jahrhundert wegen der reformatorischen Verwertung dieser Gedanken. Wenn sein eignes Zeitalter ihm so gering erscheint, kehrt er sich mit um so gröfserer Hoffnung der Zukunft zu. Er fühlt sich als Verkündiger einer Richtung des Denkens und des Lebens, die erst in ferner Zukunft wird Verbreitung gewinnen können. Die grofse Energie und Fülle seines Denkens ist mit dem Selbstgefühl des Reformators vereint — leider aber auch mit einer Bitterkeit und einem Argwohn, die sein Schicksal genährt hat, die jedoch viele Teile seiner späteren Schriften wegen der groben Ausfälle gegen diejenigen, welche er seine Feinde nennt, unerquicklich machen. Seine Schriften tragen ein stark persönliches Gepräge, sowohl im guten als im weniger guten Sinne des Wortes. Er selbst schilderte seine Persönlichkeit und sein Leben in dem merkwürdigen Buche *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften.* (Karlsruhe und Leipzig 1882). Er hat recht darin, dafs seine Sache und sein Leben in engem Zusammenhang stehen, und zu seiner Ehre sei gesagt, dafs die Sache ihm über das Leben geht; weniger hat er vielleicht darin recht, dafs seine Feinde so eng mit seiner Sache und seinem Leben zusammenhangen sollten, wie er es im Titel andeutet.

Eugen Dühring wurde 1833 in Berlin geboren. Seine Familie stammte aus Schweden, worauf er sehr stolz war.

Von seinem Vater wurde er unter dem Einflusse einer freisinnig religiösen Denkart im Geiste Rousseaus erzogen. Die Erziehung entwickelte seine Selbständigkeit und die Festigkeit seines Gedankenganges. Mathematik und Astronomie wurden schon früh seine Hauptinteressen. Nach dem Tode des Vaters kam er in ein Gymnasium, das zugleich eine Erziehungsanstalt war, wo ihm aber ebensowenig die geistige als die körperliche Kost zusagte. Später studierte er die Rechte und arbeitete eine Zeitlang als praktischer Jurist. Ein Augenleiden, das zur Erblindung führte, machte ihm diesen Wirkungskreis unmöglich und war die Veranlassung, dafs er den Entschlufs fafste, seinen grofsen Reichtum an Kenntnissen und Gedanken als wissenschaftlicher Schriftsteller zu verwerten. Seine Gattin, später sein Sohn, leistete ihm die Dienste eines Sekretärs. Eine Reihe philosophischer, nationalökonomischer und wissenschaftsgeschichtlicher Werke bezeugen, dafs der energische Forscher nicht vergeblich sein Vertrauen auf die innern Hilfsquellen setzte, als sich die äufsern ihm verschlossen. Unter seinen philosophischen Schriften sind aufser der bereits erwähnten zu nennen *Der Wert des Lebens* (1865), *Kursus der Philosophie* (1875, neue Auflage 1895 unter dem Titel: *Wirklichkeitsphilosophie*), *Logik und Wissenschaftstheorie* (1878), *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres* (1883). Er wirkte mit grofsem Erfolg als Privatdozent an der Berliner Universität, wo seine Vorlesungen zu den frequentiertesten gehörten. Sein durch Zurücksetzung bei Besetzung von Professoraten erregter Zorn und seine Kritik der Verhältnisse an der Universität brachten ihn in scharfen Konflikt mit den leitenden Kreisen, und weil er meinte, Helmholtz habe sich auf unrechtmäfsige Weise die Ehre der Entdeckung von dem Gesetze der Erhaltung der Energie angeeignet, die Robert Mayer gebühre, in welchem Dühring den Galilei des 19. Jahrhunderts erblickte, — schaffte seine Entrüstung sich namentlich durch wiederholte heftige Angriffe auf den berühmten Physiker Luft. Das Ministerium bestrafte ihn auf Antrag der philosophischen Fakultät durch Entziehung des Rechtes, Kollegien zu halten. Dafs dies eine unbillige Härte gegen den blinden Philosophen war, scheint nach allem, was

vorliegt, klar zu sein, obzwar seine Polemik sowohl dem Inhalt als dem Tone nach eine unziemliche war. Die von Dühring gegen Helmholtz gerichtete Beschuldigung läfst sich nur dadurch erklären, dafs er seiner Blindheit wegen die neuerscheinende Litteratur nicht kennen lernte; denn in der That hatte Helmholtz, sobald er entdeckte, dafs er an Mayer einen Vorgänger hatte, keine Gelegenheit versäumt, um diesem die ihm gebührende Ehre zu teil werden zu lassen. Es wirkte in Dühring aber zugleich die oben erwähnte Überschätzung der ersten Ideen im Gegensatz zu der exakten Durchführung; was ihn bewog, Robert Mayer so hoch über alle dessen Nebenbuhler zu erheben, war dieselbe Grundbetrachtung, die ihn das 17. Jahrhundert so hoch über das 19. stellen liefs. Und endlich war auch seine mifstrauische Stimmung mitwirkend, die wahrscheinlich durch die von der Blindheit herbeigeführte Isolierung gesteigert wurde, und die ihn an allen Orten „Feinde" finden liefs. Nächst den Professoren waren die Sozialdemokraten und die Juden seine „Feinde". „Gegner", denen es um die Wahrheit und nicht um eignen Vorteil zu thun gewesen wäre, glaubt er dagegen auf seinem Wege nicht angetroffen zu haben. (Leben, Sache und Feinde. Kap. 14). Er ist so fest überzeugt, alle guten Mächte auf seiner Seite zu haben, dafs er am Schlusse seiner Selbstbiographie sagt: „Überhaupt sind meine Feinde wesentlich keine andern Elemente gewesen, als diejenigen, welche auch Feinde der besseren Menschheit sind!"

Nachdem Dühring einige Jahre lang durch freie Vorträge gewirkt hatte, zog er sich nach einem Städtchen in der Nähe von Berlin zurück, wo er mit naturwissenschaftlichen und litteraturhistorischen Arbeiten beschäftigt ist. Eine grofse und edle Kraft wurde hier durch Unglück und durch eigne und fremde Schuld wenn nicht gebrochen, so doch zurückgedrängt

α. Erkenntnistheorie.

Bei seiner Untersuchung der Erkenntnis arbeitet Dühring (namentlich in der „Natürlichen Dialektik") durchaus im Geiste der kritischen Philosophie. Er sucht nachzuweisen, was das

Eigentümliche der Form und des Verfahrens unsrer Erkenntnis ist, um entscheiden zu können, in wiefern wir ihre Formen und Ergebnisse als Ausdrücke des Daseins betrachten dürfen. Er versucht also eine kritische Prüfung des Verhältnisses zwischen dem Denken und der Realität.

Ein Hauptpunkt ist es ihm hier, dafs das Denken stets *kontinuierlichen Zusammenhang* aufsucht und stets seinen Lauf *fortzusetzen* strebt. In der Mathematik entsteht hierdurch der Begriff der Unendlichkeit, indem dem Abnehmen oder Zunehmen einer Gröfse keine Grenzen gesetzt werden können. In der Logik geraten wir kraft des Prinzipes des zureichenden Grundes in eine unendliche Reihe hinein, indem ein Warum stets ein andres ablöst. Dieser Tendenz zu fortwährendem Zusammenhang und ununterbrochener Fortsetzung stellt Dühring das von ihm *das Gesetz der bestimmten Anzahl* genannte Prinzip entgegen. Jedes *wirklich* Gegebene, jedes *faktische* Resultat ist begrenzt und weist eine bestimmte Anzahl zeitlicher und räumlicher Teile auf. Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit bedeuten nur die Möglichkeit einer Fortsetzung, eine freilich nicht immer real berechtigte Möglichkeit. Und wo die Fortsetzung wirklich eintritt, findet sie durch allmähliches Hinzufügen einzelner, bestimmter Elemente statt. — Es erweist sich hier also nach Dühring eine charakteristische Verschiedenheit des Denkens und der Wirklichkeit.

Der Gedanke mufs geschmeidig und unermüdlich sein, um der Wirklichkeit in allen ihren Schwingungen folgen zu können, um imstande zu sein, mit den Erscheinungen zu steigen und zu sinken und alle deren gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen zu entdecken. Das Gesetz, das er beobachten mufs, um seiner Aufgabe zu genügen, darf man aber — wie Dühring einschärft — nicht auf die Natur, auf das wirkliche Dasein übertragen. Ein Vergleich der realen Wissenschaft mit der formalen wird dies am besten zeigen. In der Astronomie stehen die bestimmten gegebenen Gröfen im Gegensatz zu der unbegrenzten Erzeugungsmöglichkeit der reinen Mathematik. In der Chemie sind die Atomzahlen Beispiele von dem Gesetze der bestimmten Anzahl. Alle wirklich gegebenen Zahlen und Gröfsen sind aber endlich: es gibt eine bestimmte Anzahl Weltkörper im

Himmelsraume, eine bestimmte Anzahl von Atomen in der Materie; in jedem Augenblicke ist eine durchaus bestimmte Anzahl von Zeitteilchen verstrichen; die Erde hat sich eine gewisse bestimmte Anzahl Male um die Sonne bewegt; die Kausalreihe besteht aus einer endlichen Anzahl von Gliedern.

Mit grofser Entschlossenheit zieht Dühring aus dem Gesetze der bestimmten Anzahl den Schlufs, der Naturprozefs, der Inbegriff aller Änderungen der Natur, müsse einen Anfang gehabt haben. Ein unendlicher Regrefs lasse sich nicht denken. Der von Änderungen angefüllten Zeit liege daher ein ewiges Sein voraus, in welchem die Differenzen, die inneren Verschiedenheiten, deren Folge Succession und Veränderung seien, sich noch nicht geltend gemacht hätten. Das Dasein sei damals in absoluter Identität mit sich selbst gewesen. Die Zeit und die Kausalreihe seien erst bei dem Übergang aus diesem gleichartigen und unveränderlichen Zustand in die Entfaltung von Differenzen und Veränderungen entstanden. — Dieser rückschreitende Abschlufs der Kausalreihe in einem unveränderlichen Zustand befriedigt Dühring nicht nur vom Gesichtspunkte des Denkens, sondern auch von dem des Gefühls.

Dühring hat aber den Gegensatz zwischen der idealen Kontinuität des Denkens und der beständig in Trennung und Zerstückelung gegebenen empirischen Wirklichkeit so stark hervorgehoben, dafs er mit einem unlösbaren Rätsel endet. Auf welche Weise ist nämlich ein Übergang aus absoluter Identität und Gleichartigkeit in Differenz und Veränderung möglich? Mit seinem positivistischen Denken befindet er sich hier demselben Problem gegenüber, welches Böhme und Schelling in mythologisierender und spekulativer Form aufgeworfen hatten. (Band I, S. 77—81, Band II, S. 183 u. f.) Er will das Paradoxon abdämpfen, indem er darauf verweist, dafs wir jedesmal, wenn in unsrer Erfahrung eine neue Erscheinung, eine neue Qualität entstehe, eigentlich einen absoluten Anfang vor uns hätten (Kursus, S. 79. Logik, S. 191). Der Unterschied ist aber der, dafs das Neue und Beginnende in unsrer Erfahrung das Erstaunen erregt und dem Gedanken ein Problem gibt, das ihn in Arbeit setzt, während jener scharfe Gegensatz zwischen absoluter Identität und Veränderung das

Werk des Gedankens ein für allemal hoffnungslos macht. Nicht nur einen Unterschied, sondern sogar einen Streit des Denkens und der Wirklichkeit muſs Dühring hier statuieren. — Hat man die Wahl zwischen der Annahme eines solchen Streites und der Annahme, daſs das Dasein sich ebensowenig abschlieſsen lasse als das Denken, so scheint letztere Möglichkeit den Vorzug zu verdienen. Es findet ein beständiges Wechselspiel des Denkens und der Wirklichkeit statt: je nachdem die Forschung fortschreitet, zeigt sich neue Kontinuität hinter der scheinbaren Diskontinuität, und in sofern bestätigt die Wirklichkeit das Ideal des Gedankens; oft wird aber auch neue Diskontinuität entdeckt, wo das Gegebene Kontinuität zu besitzen schien, und das Problem, in wiefern die Wirklichkeit sich verstehen läſst, erhebt sich dann aufs neue. Der Dogmatiker hat in Dühring wegen seines groſsen Eifers, der Wirklichkeit ihr Recht angedeihen zu lassen, die Oberhand über den kritischen Philosophen erhalten.

Anderseits legt Dühring dem innern Zusammenhang des Denkens mit der Wirklichkeit sehr groſses Gewicht bei. Das Dasein selbst setzt sich bis in unser Denken fort, wo dieses sich in seinem wahren Wesen entfaltet. Dem Verhältnisse zwischen Voraussetzungen und Schluſs (Grund und Folge) entspricht in den Vorgängen der Wirklichkeit das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Dem Identitätsprinzipe der Logik entspricht die Identität des einzelnen Dinges mit sich selbst, wenngleich es in verschiedenen Zusammenhängen vorkommt. Den Kombinationen und Deduktionen unsers Denkens entsprechen die Einheit der Natur und das Wechselspiel der Kräfte bei der Entstehung der Erscheinungen. Hierbei fassen wir die Natur nicht in Analogie des menschlichen Bewuſstseins auf, sondern als dergestalt thätig, daſs die menschliche Erkenntnis ein ihrer eignen Beschaffenheit entsprechendes Material zur Untersuchung erhält. Und selbst wenn unsre Analyse niemals imstande sein wird, den groſsen Zusammenhang der Natur zu erschöpfen, hört doch die Notwendigkeit nicht auf, die Verwandtschaft des in den Dingen Wirkenden mit dem im Verstande Wirkenden zu behaupten.

Was in unsern wissenschaftlichen Prinzipien hervortritt,

ist nach Dühring das Ergebnis von Kräften, welche lange Zeit hindurch in bestimmter Richtung gearbeitet haben, bevor sie zu klarem Bewufstsein kommen. Bewufstsein und Denken beruhen auf einem Etwas, das ebensowenig Bewufstsein und Denken ist, wie die bewegende mechanische Kraft selbst Bewegungserscheinung ist. Es ist indes eine berechtigte Hypothese, uns den nicht im Bewufstsein hervortretenden Grund unsrer Denkthätigkeit als mit dem Grunde übereinstimmend vorzustellen, welcher den Naturzusammenhang als verstandesmäfsig geordnet erscheinen läfst. (Nat. Dial., S. 155, 225. — Logik, S. 173. — Leben, Sache etc., S. 303.) Was uns zum Denken bewegt, ist also dasselbe, was die Natur zum Wirken bewegt.

Dieser Gedankengang erhält nun nach und nach dermafsen die Herrschaft in Dühring, dafs er in seinen späteren Schriften eine heftige Polemik gegen die kritische Philosophie führt, welche behauptet, wir erkennten die Dinge nicht an sich, weil unsre Erkenntnis nicht allein durch die Natur der Dinge, sondern auch durch unsre eigne Natur bestimmt sei. In dieser Auffassung erblickt er eine Versumpfung der Wissenschaft, eine heuchlerische Anpassung der Ergebnisse des Denkens an dasjenige, was das Bedürfnis, ein Jenseits anzunehmen, erheischt. Auch hier liegt bei Dühring das Gesetz der bestimmten Anzahl zu Grunde: die Zahl ist ein Beispiel, dafs wir über Begriffe verfügen, welche das Seiende dergestalt ausdrücken, dafs zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe gar keine durch die Beschaffenheit des Ichs bedingte Einschaltung stattfindet! (Logik, S. 165.)

Ebenso scharf wie Dühring sonst den Gegensatz zwischen Denken und Sein hervorhebt, ebenso entschieden betont er hier die Möglichkeit, diese könnten sich vollständig decken. Dort fafst er zunächst das formale, hier das reale Wissen ins Auge. Es ist aber — müssen wir einwenden — nicht möglich, sie gänzlich voneinander zu trennen, was sich dadurch erweist, dafs eben das Gesetz der bestimmten Anzahl der Forschung neue Aufgaben stellt — nämlich die Ermittelung, weshalb Veränderungen gerade dann eintreten, wenn diese bestimmten Zahlen erreicht sind.

Dühring hat sich aber dadurch um die neuere Erkenntnistheorie verdient gemacht, daſs er das Problem von dem Verhältnisse zwischen Qualität und Kontinuität, zwischen den bestimmten Wendepunkten und den zusammenhangenden Vorgängen in so klares und deutliches Licht bringt. Sein gesamter Standpunkt wird durch den Kampf des Kritizismus mit dem Positivismus bestimmt und enthält die Aufforderung zu einer näheren Untersuchung des Verhaltens dieser beiden Richtungen zu einander.

β. Weltauffassung.

Dühring legt groſses Gewicht auf die Entwickelung einer *Weltschematik*, die ein ausgeführtes Bild der allgemeinen Züge des wirklichen Daseins geben sollte. Hierin bestehe die Aufgabe der Wirklichkeitsphilosophie. Sie solle zu einem System der Erfahrung führen, während die frühere Metaphysik eine Art Alchimie sei, die das Wesen des Daseins auf mystischen Wegen habe ergründen wollen. — An diesem Punkte erinnert er an Comte und Spencer. Er ist in seiner „Schematik" abstrakter als Spencer und weniger original als Comte.

Mein System, sagt er, kennt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine einzige, die Natur und deren Teile. Er nähert sich dem Materialismus, indem er hervorhebt, alles in der Welt habe eine materielle Seite und durch Verfolgung der materiellen Erscheinungen in ihrem anschaulichen Zusammenhange müsse man alles finden können, was Realität besitze. Er will aber nicht bei den bloſsen Erscheinungen stehen bleiben. Hierdurch entfernt er sich von „dem gewöhnlichen, recht plumpen Materialismus." Häufig bedient er sich allerdings des Wortes *Materie* im Sinne des *Seins*, *des Weltmediums*, *des Trägers alles Wirklichen*. Ausdrücklich hebt er jedoch hervor, der Begriff der Materie sei so zu erweitern und zu vertiefen, daſs es klar werde, wie die Anlagen der Bewuſstseinserscheinungen ebensowohl als die Möglichkeiten aller andern Erscheinungen in der Natur zu finden seien. *Der philosophische Materienbegriff* enthalte mehr als der Materienbegriff der Physiker und der Chemiker, da er der Begriff dessen sein müsse, was allen körperlichen und geistigen Zuständen zu Grunde liege, und

was die gesamte und vollständige Wirklichkeit umfasse. (Kursus, S. 62, 75. — Leben, Sache etc., S. 302 u. f.) Der Materialismus ist für Dühring nur ein „Piedestal“, eine reale Grundlage, ein äufserer, mechanischer Rahmen der Weltauffassung und der Lebensanschauung, aber nicht die erschöpfende, volle Erklärung des Daseins selbst.

Eine Lehre, die man nicht bei Dühring zu finden erwartet, ist die Annahme von *Zwecken* in der Natur. Um ihn an diesem Punkte recht zu verstehen, ist zu beachten, dafs er zwischen Zweck und Absicht unterscheidet. Wenn er dem Zweckbegriffe Gültigkeit für unsre Naturauffassung beilegt, geschieht dies, weil die in der Natur thätigen Kräfte und Dispositionen stets gewisse Tendenzen zeigen, in gewissen Richtungen arbeiten, und vor allen Dingen, weil sie zusammen wirken und hierdurch bewirken, dafs die Natur als systematische Einheit auftritt. Jene Tendenzen führen nicht immer — ebensowenig in der äufsern Natur als im bewufsten Menschenleben — zu abgeschlossenen Ergebnissen. Das Ziel möge nun aber erreicht werden oder auch nicht, so tritt *das kombinierte Wirken vielfacher Elemente* als ein charakteristischer Hauptzug aller Vorgänge auf. Bei der Auffassung der Natur mufs man nach Dühring nicht nur die allgemeinen Gesetze beachten, sondern auch die Richtungen und Tendenzen der geschehenden Vorgänge und die Typen und Formen, in welchen die Thätigkeit der Natur auftritt. Die Natur bildet eine Stufenreihe, indem die niederen Existenzformen die Grundlage der höheren sind. Der Mafsstab, mittels dessen wir zwischen niederen und höheren Formen unterscheiden, kann nur in den Resultaten der verschiedenen Tendenzen zu suchen sein, in dem Grade ihrer Befähigung, an ihr natürliches Ziel zu führen. Und der letzte Zweck mufs das Entstehen solcher Wesen sein, die nicht nur existieren und wirken, sondern sich auch ihrer Existenz und ihres Wirkens bewufst werden: nur als Grundlage der Geschichte bewufster Wesen hat die Geschichte des mechanischen Naturganzen Sinn; eine durchweg bewufstlose Welt würde eine thörichte Halbheit, ein Theater ohne Schauspieler und Zuschauer sein (Kursus, S. 104). Und dafs anderseits die Bewufstseinserscheinungen wesentlich als Zwecke zu betrachten

seien, ist nach Dühring daraus ersichtlich, daſs unbewuſstes und bewuſstes Wirken eins und dasselbe auszurichten vermögen: es würde ja bloſser Luxus sein, daſs Menschen und Tiere sich ihrer Antriebe und Motive bewuſst werden, wenn es sich nur um die Erreichung äuſserer Zwecke handelte, und wenn wir hier nicht einem Etwas gegenüberstünden, das an und für sich Zweck wäre (Kursus, S. 158 u. f.).

Wollte man gegen diesen letzten Gedanken den Einwurf erheben, das Bewuſstseinsleben sei doch nicht immer mit Lust verbunden, und der Schmerz nehme so groſsen Raum ein, daſs das Bewuſstseinsleben kein wirklicher Zweck zu sein scheine, so würde Dühring auf ein Gesetz verweisen, welches er *das Gesetz der Differenz* nennt, und welches unter verschiedenen Formen und Benennungen in der neueren Psychologie eine groſse Rolle spielt. Für Dühring ist dieses nicht nur ein psychologisches Gesetz, sondern auch ein Weltgesetz. Der Antagonismus der Kräfte ist ein Hauptzug der Weltschematik. Alle Kraftäuſserung, alle Bewegung und alle Entwickelung ist durch Abstand, Verschiedenheit, Gegensatz bedingt. Auch alles Bewuſstsein setzt Verschiedenheit voraus. Ohne Differenz keine Empfindung. Im Bewuſstsein gilt das nämliche. Das Spiel des Lebens würde seine Anziehung verlieren, gäbe es keinen Widerstand und keine Hindernisse zu überwinden, und lösten Bedürfnis und Befriedigung sich nicht ab. Wegen seiner Rhythmen und Differenzen wird das Dasein uns wertvoll; unser Lebensgefühl wird durch die Übergänge zwischen den gegenseitig verschiedenen Zuständen in Bewegung gesetzt. Ohne das Herbe, Bittre und Schmerzliche würde die tiefe Befriedigung am Leben nicht gefühlt werden. — Die nämliche Betonung des Umstandes, daſs das Gefühl durch Gegensätze bestimmt wird, die Schopenhauer zum Pessimisten machte, bewirkt, daſs Dühring Optimist wird. Schopenhauer ist mit Rücksicht auf das „Differenzgesetz“ konsequenter als Dühring, insofern er annimmt, die Unruhe und die Bewegung liege als ursprüngliche Tendenz in der Natur des Weltgrundes, während es für Dührings Philosophie ein groſses Rätsel wird, wie es möglich ist, daſs successive Differenzen und rhythmisch wech-

selnde Zustände überhaupt das ruhende Sein ablösen konnten, das er kraft des Gesetzes der bestimmten Anzahl annimmt.

Die *Kombination* der verschiedenen Kräfte erst ermöglicht die Entwickelung. Möge diese Kombination einen Zustand des Gleichgewichts oder eine neue Bewegung herbeiführen, jedenfalls bleiben die Tendenzen der einzelnen Kräfte im Resultate der Entwickelung erhalten. Ein unablässiger Streit der Kräfte würde eine Absurdität sein — ein solcher ist in der Natur aber auch nicht zu finden. Vermeidung des Absurden ist ein naturlogisches Prinzip. Nur in Ausnahmsfällen führt dieses Prinzip dahin, daſs unhaltbare Formen vernichtet und aufgelöst werden. In der Regel schlägt die Natur den positiven Weg ein. Deshalb ist nach Dührings Auffassung die Idee des Kampfes ums Dasein eine falsche: sie hebe ja einseitig den negativen Gesichtspunkt hervor und lege das Gewicht auf den Antagonismus statt auf die Kombination. Dühring gibt der Theorie Lamarcks den Vorzug vor derjenigen Darwins.

γ. Ethik.

Das Ethische hat nach Dühring seine Grundlage in den menschlichen Trieben. Aber nur seine Grundlage — denn die Natur kann sich irren, und deshalb ist eine nähere Entwickelung und Korrektion notwendig. Je höher ein Wesen steht, um so gröſser ist die Möglichkeit seines Irrens. Auſserdem kommt es in ethischer Rücksicht darauf an, solche Elemente zu kombinieren, die von der Hand der Natur noch nicht verbunden sind, sich vielleicht sogar widerstreiten.

Die Anlagen des Guten findet Dühring ebenso wie Comte in den sympathischen Instinkten. Die Natur selbst hat Sorge getragen, daſs fremdes Leid unser eignes Gefühl auf schmerzhafte Weise bestimmt, und es gibt vielleicht kein andres Gefühl, das während des Laufes der Kultur so augenfällige Entwickelung empfangen hätte, wie dieses. Zur Unterjochung und Aufhebung unsrer eignen Individualität führt es nicht. Im Gegenteil, die ethische Entwickelung besteht sowohl in einer Individualisierung als in einer Sozialisierung: beide ge-

hören notwendigerweise zusammen, da die völlige Entwickelung der einzelnen Individualität erst in einer höher entwickelten Gesellschaft möglich wird. Unter unvollkommneren sozialen Verhältnissen wird die freie, eigentümliche Entwickelung der Einzelnen gehemmt. Da unsre heutigen Staaten aber wesentlich durch Zwang entstanden sind, hemmen sie fortwährend diese Entwickelung. Eine freie Gesellschaft erst, deren Anfänge mit den durch freies Zusammenschliefsen gebildeten Organisationen gegeben sind, wird sowohl die Individualität als die Gemeinschaftlichkeit zu ihrem Rechte kommen lassen. In einer solchen Gesellschaft werden alle Produktions- und Konsumtionsverhältnisse sozialer Leitung untergeben sein, so dafs das ganze Interesse des Einzelnen an die Arbeit, nicht an den Ertrag der Arbeit, geknüpft werden kann. Hierdurch erst wird eine durchgängige Veredlung des Lebens möglich. Vom Sozialismus unterscheidet sich Dührings Auffassung dadurch, dafs er es nicht für notwendig hält, die Entwickelung durch ein historisches Mirakel zu unterbrechen: das Gebäude der Zukunft wird seiner Ansicht nach nicht (wie Karl Marx meint) dadurch entstehen, dafs das Böse zunimmt, sondern dadurch, dafs das Gute in der Stille wächst. Auch an diesem Punkte ist Dühring ein entschiedener Optimist, wieviel Niederträchtigkeit er auch in der Welt konstatieren zu können glaubt. Er ist ein entschiedener Gegner des Pessimismus. Nur der „Entrüstungspessimismus", wie dieser von Byron vertreten und durch bestimmte soziale Zustände hervorgerufen wird, kann von ihm gebilligt werden, wogegen er den romantischen „Jenseitigkeitspessimismus" und den unter den höheren Ständen häufigen „Fäulnispessimismus" verachtet.

Über dem Gefühl für die guten Kräfte, die sich in der menschlichen Natur emporarbeiten, heraus entsteht ein *universeller Affekt*, wenn der Blick sich bis zur grofsen Einheit erhebt, von welcher die menschliche Welt nur eine einzelne Verzweigung ist, wenn der Denker sich als dieser Einheit angehörend und durch deren Kräfte bewegt fühlt, und wenn der Gedanke an das eigne Schicksal in dem Gedanken an die grofse Ordnung der Dinge aufgeht, in welcher so viele gute Anlagen sich haben entfalten können. —

Nicht nur wegen der Probleme, die sie aufstellt, sondern auch wegen des edlen, antiken Stils, in welchem sie durchgeführt ist, und wegen des Zusammenhangs des Denkens mit der Persönlichkeit, den sie behauptet, steht Dührings Philosophie als einer der charakteristischsten Denkversuche unsrer Tage da.

Nach dem für diese Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie gelegten Plane steht das Jahr 1880 als die Grenze da. Nur was um diesen Zeitpunkt geschichtlich abgeschlossen und überschaulich vorliegt, wird in den so festgestellten Rahmen hineingezogen. Dieses Jahr bezeichnet denn auch einen charakteristischen Wendepunkt. Lotze und Fechner haben ihre Thätigkeit wesentlich abgeschlossen, Darwin und Spencer ebenfalls. Und gleichzeitig beginnt die philosophische Welt immer mehr, eine neue Physiognomie anzunehmen. Erstens steigt der Verkehr der verschiedenen europäischen Länder untereinander immer mehr. Es entstehen philosophische Zeitschriften in den europäischen Hauptstaaten und in Nordamerika, die als Zentren und als Mittel gegenseitiger Einwirkungen dienen. Die abgeschlossenen Schulen und Richtungen lösen sich noch mehr auf, als dies während der vorhergehenden Periode geschehen war. Es tritt eine einzige und gemeinschaftliche philosophische Diskussion ein. Zweitens tritt eine Teilung der Arbeit jetzt viel entschiedener hervor als während irgend einer früheren Periode der Geschichte der Philosophie. Die von Fechner begründete experimentale Psychologie zieht eine Menge Kräfte an sich und konstituiert sich als besondere Wissenschaft. Die Erkenntnistheorie und die Ethik zeigen ebenfalls die Neigung, sich ohne die engere Verbindung mit andern Teilen der Philosophie zu entwickeln, die in früheren Zeiten allgemein war. Beide Züge zusammen — das Zusammenarbeiten der verschiedenen Richtungen und die Isolierung der einzelnen Fächer — verleihen der seit 1880 verflossenen Periode ihr besonderes Gepräge, bewirken aber zugleich, dafs es äufserst schwer wird, eine geschichtliche Darstellung von deren Denkarbeit zu geben, ganz davon abgesehen, dafs der Versuch einer

solchen jetzt, da wir uns mitten in der Diskussion befinden, ein gar zu verfrühter sein würde.

Es folgt von selbst, dafs selbst wenn das Jahr 1880 als ein natürlicher Schlufspunkt anerkannt wird, die Entscheidung doch schwierig sein kann, ob der Schwerpunkt der Thätigkeit eines Schriftstellers vor oder nach diesem Zeitpunkte liegt. Wenn z. B. in der vorhergehenden Darstellung keine Charakteristik von Wundts sowohl rücksichtlich der einzelnen Disziplinen als rücksichtlich der systematischen Philosophie so einflufsreichen Thätigkeit gegeben ist, so liefse sich hiergegen einwenden, dafs dasjenige seiner Werke, welches wohl als sein bedeutendstes anzusehen ist, seine *Physiologische Psychologie* nämlich, im Jahre 1874 erschien. Da Wundts Arbeiten indes — sowohl wegen ihres Versuches, die Ergebnisse der englischen mit denen der deutschen Forschung zusammenzuarbeiten, als auch wegen ihrer spezialisierenden Tendenz — wesentlich als Einleitung zur folgenden Periode zu betrachten sind, wird es berechtigt sein, deren Analyse und Charakteristik den Geschichtsschreibern dieser Periode zu überlassen. Und dasselbe gilt natürlich von vielen andern Werken in der philosophischen Litteratur der verschiedenen Länder. Bei solchen modernen Werken ist dem Historiker die Hilfe entzogen, die er mit Bezug auf frühere Perioden darin findet, dafs die Biographie und der Entwickelungsgang des Denkers offen und abgeschlossen vorliegen. Nur wo diese Hilfe zur Verfügung steht, kann die Geschichte der Philosophie sowohl in kulturhistorischer als in wissenschaftlicher Beziehung wirkliche Belehrung gewähren. Welches Schicksal auch der Philosophie beschieden sein mag, so wird ihre Geschichte schwerlich jemals aufhören, das doppelte Interesse darzubieten: dafs wir an den philosophischen Ideen Symptome besitzen, in welcher Richtung die geistige Entwickelung der Zeit fortschreitet, und dafs wir an ihnen zugleich Versuche haben, die grofsen Probleme zu lösen, die in dem theoretischen und praktischen Verhältnisse des Menschen zum Dasein, dessen er ein Glied ist, ihre Wurzeln haben. Diesem doppelten Interesse hat vorliegendes Werk gerecht zu werden gesucht.

Anmerkungen zum zweiten Bande.

---

[1]) S. 4. Es sei hier nur ein einzelner Punkt berührt, für den sich im Texte kein passender Platz fand. Wolff hatte die Spinoza-Leibnizsche Identitätshypothese in eine äufserliche Paralleltheorie umgestaltet, die mit Recht den Namen „Duplizismus" tragen könnte. Namentlich diese Theorie war seinen theologischen Gegnern anstöfsig gewesen; aber auch aus andern Gründen mufste sie Schwierigkeiten erregen, und sie wurde deshalb scharf kritisiert und von mehreren Wolffianern bald verlassen. Martin Knutzen in Königsberg, ein scharfsinniger und selbständiger Denker, Kants Lehrer, der sich ebensowenig mit der gewöhnlichen Wechselwirkungslehre als mit Wolffs äufserlichem Parallelismus zufrieden zu geben vermochte, suchte eine Lösung der Frage, indem er Leibniz' Gedanken von den letzten Elementen der Materie als „vorstellenden" (psychischen) Wesen wieder aufnahm. Hierdurch fiel die Ungleichartigkeit der Elemente weg, die bei der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Seele und Körper aufeinander einwirken sollten. Es wurde angenommen, dafs die Seelenmonaden nur an Quantität, nicht an Qualität von den Körpermonaden verschieden seien. Der cartesianische Dualismus, den Wolff auf seine Weise erneuert hatte, fiel somit weg, und das Problem von dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper wurde dergestalt erweitert, dafs es ein Problem von der Wechselwirkung der Dinge überhaupt wurde. Knutzen hat hiermit eine Theorie aufgestellt, die später von Herbart und auf besonders charakteristische Weise von Lotze entwickelt wurde. — Vgl. Benno Erdmann: *Martin Knutzen und seine Zeit.* Leipzig 1876. S. 64—97.— Eine ähnliche Theorie wurde übrigens von Prémontval, dem eklektischen Berliner Akademiker, aufgestellt. Siehe Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* I. S. 45.

[2]) S. 6.: „Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen einzuteilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches doch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der

Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen .... Es scheint mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Mifsfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, aber noch nicht Begierde selbt ist, mit einem besonderen Namen zu benennen .... Ich werde es Billigungsvermögen nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntnis der Wahrheit als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern." Mendelssohn: *Morgenstunden.* Berlin 1786. S. 118—119.

³) S. 24. Dafs Lessing die Begriffe Erziehung und Offenbarung in bildlichem Sinne gebraucht, kann nach seiner eignen Erklärung im Vorbericht, die positiven Religionen stellten den Entwickelungsgang des menschlichen Geistes dar, keinem Zweifel unterworfen sein. Um populär zu reden, mufste er anthropomorphistisch reden. Deutlich tritt sein Standpunkt hervor in einigen philosophischen Fragmenten aus seinen jüngeren Jahren (z. B. in dem Aufsatze *Das Christentum der Vernunft*) und in dem Gespräche mit Jacobi. — Die im Texte gegebene Darstellung des Lessingschen Standpunktes erschien bereits, mit einigen wenigen Änderungen, im Druck als ein Teil meines Aufsatzes *Apologi for Lessing* (Lessings Apologie) in der vom Letterstedtschen Vereine herausgegebenen Nordisk tidsskrift (Nordischen Zeitschrift). 1889.

⁴) S. 28. Jacobi hatte eine Abschrift seines Berichtes über das Gespräch mit Lessing an Herder gesandt. In seiner Antwort äufserte Herder (damals Superintendent in Weimar), dadurch, dafs er an Lessing unerwartet einen Glaubensgenossen gefunden habe, sei er in seinem Anschlufs an den göttlichen Spinoza bestärkt worden, dessen Philosophie er jedoch nicht an allen Punkten huldige. Aufserdem macht er seinen „lieben, extramundanen Personalisten" darauf aufmerksam, dafs sein Salto mortale unmöglich sei, „denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden." (R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken.* II. Berlin 1885. S. 275 u. f.). — Goethe trat Herder bei, obschon sein künstlerischer Standpunkt ihn bewog, der Unbegreiflichkeit dessen, was keine bestimmte, individuelle Form anzunehmen vermag, gröfseres Gewicht beizulegen. Im Winter 1784—85 betrieb man in Weimar eifrig das Studium Spinozas. Ein interessantes Dokument aus dieser Zeit ist eine vor kurzem gefundene kleine Abhandlung, von der Hand der Frau v. Stein, wahrscheinlich nach Goethes Diktat, geschrieben. Diese zeigt klar, wie Goethe sich auf seine Weise Spinozas Ideen zurechtzulegen suchte. Vgl. hierüber Diltheys Aufsatz: *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes* (Archiv für Geschichte der Philosophie. VII). — Jacobi wurde bestürzt, weil Herder Lessing beistimmte, und zeigte Herders Brief an Wizenmann (dessen Verhältnis zu Jacobi durch die Worte bezeichnet wird: „Ich liebe seinen Geist und wundre mich über seinen Unglauben"), mufs hier aber wieder bestürzt geworden sein, da der junge, positiv gläubige Mann auf die Frage, wie ihm Herders Glaubensbekenntnis gefalle, die Antwort gab: „Ich habe dasselbe credo". Was Wizenmann zu Spinoza hinzog, war das innige Verhältnis, in welchem Gott in dessen Lehre zu der Natur

steht. (Goltz: *Thomas Wizenmann.* Gotha 1859. I. S. 342 u. f.). Dagegen war Wizenmann darin mit Jacobi einig, dafs Goethes „Prometheus" blasphemisch sei (ib. S. 311).

[5]) S. 37. Was die nähere Begründung meiner Auffassung von Kants Entwickelung betrifft, verweise ich auf meine Monographie: *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* (in dänischer Sprache in den Schriften der kgl. dän. Akademie der Wissenschaften 1893, dann in deutscher Sprache im Archiv für Geschichte der Philosophie. B. VII gedruckt), wo die Quellen angeführt sind. — Wenn Kant (siehe die genannte Monographie S. 174 u. f. des Archivs) in seinen Briefen an mehreren Stellen sagt, die Kritik der reinen Vernunft sei das Produkt zwölfjähriger Arbeit, so will Emil Arnoldt (*Kritische Exkurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung.* Königsberg 1894. S. 182) diese zwölf Jahre von dem Zeitpunkte zurück rechnen, da Kant das Werk zu Papier brachte, was seiner Meinung nach 1778 geschah. Dies könnte an und für sich recht wahrscheinlich sein; wenn man aber andre (in der Monographie auf derselben Seite angeführte) Stellen mit in Betracht zieht, welche direkt auf das Jahr 1769 als den entscheidenden Wendepunkt hindeuten, so wird es natürlicher, die zwölf Jahre von dem Erscheinen des Werkes zu rechnen. Für das Jahr 1766 könnte sprechen, dafs Kant in seiner Einladungsschrift (*Nachricht* etc.) zu den Vorlesungen 1765—66 zum erstenmal den Ausdruck „Kritik der Vernunft" von der erkenntnistheoretischen Aufgabe gebraucht, die er sich gestellt hat. Es mufs aber zwischen dem Anfang des Nachdenkens und dessen erstem Resultat unterschieden werden. Letzteres, und somit der entscheidende Wendepunkt, mufs jedenfalls in das Jahr 1769 verlegt werden. — Ich ergreife die Gelegenheit, um zu bemerken, dafs, als ich das vierte Kapitel der Monographie ausarbeitete und hierin nachwies, wie Kants Theorie von der Raumauffassung durch eine Subjektivierung des Newtonschen Weltraumes, durch einen Umsatz aus einem sensorium dei in ein sensorium hominis, entstanden sei, — der zweite Teil von Vaihingers *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* in welchem eine ähnliche Erklärung gegeben ist, noch nicht zu meiner Kenntnis gelangt war. Meine Abhandlung wurde im Sommer 1892 ausgearbeitet, in demselben Jahre, da Vaihingers Werk erschien. — Hier sei mir auch eine Bemerkung über die S. 43 Z. 17 angeführten Worte: „Die Erinnerung des Hume" gestattet. Dieser Ausdruck wird von Kant in der Einleitung der „Prolegomena" gebraucht. Den Genitiv habe ich, sooft ich diese Stelle las, als einen objektiven aufgefafst. Nach Vaihingers Behauptung (Archiv für Gesch. d. Phil. VIII, S. 439) soll der Genitiv ein subjektiver sein und „Erinnerung" hier „admonitio", Ermahnung, nicht aber „recordatio", Andenken, bedeuten. Hat er hierin recht, so müssen einige Bemerkungen in meinem Aufsatze „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants" S. 385 (des Archivs) wegfallen, indem man alsdann nicht folgern kann, dafs Kant schon vor dem Zeitpunkte, da Humes Kritik ihn erweckte, diesen studiert habe. Doch sehe ich, dafs

Adickes (der doch kein „Ausländer“ ist), die betreffenden Worte ganz wie ich auffasst. (Siehe seine „Kantstudien“ p. 95.)

[6]) S. 41. Das Buch hat eine Vorgeschichte, die nicht ohne Interesse ist und erst vor kurzem von Dilthey (*Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung.* Archiv für Gesch. d. Philos. III. S. 418 u. f.) und Emil Fromm (*Immanuel Kant und die preufsische Zensur.* Hamburg und Leipzig 1894) völlig aufgeklärt wurde. Das Buch bestand aus mehreren Aufsätzen, deren erster in der Berliner Monatschrift erschien. Gegen den Druck des zweiten Aufsatzes legte das Zensurkollegium ein Verbot ein. Der Redakteur der Zeitschrift reichte eine Klage an den König ein, und die Sache wurde dem Kabinett vorgelegt. Gerade um dieselbe Zeit erhielten die Minister indes ein sehr ungnädiges königliches Handschreiben, weil sie sich ungeneigt erwiesen hatten, weiter gehende Schritte gegen die Presse zu begünstigen. Es wurde ihnen gesagt, dafs sie „den sogenannten Aufklärern das Wort redeten“, und es wurde vom König die Erwartung ausgesprochen, sie würden durch Überwachung der Litteratur die positive Religion und hierdurch wieder die Staatsordnung schützen. (Eine charakteristische Kausalreihe!) Unter diesen Umständen resolvierte der Ministerrat, es solle bei der Entscheidung des Zensurkollegiums sein Bewenden haben. Nun gab Kant die sämtlichen Aufsätze als ein Buch heraus. — Die Ausdrücke, die ich im Texte von Wöllner gebraucht habe, sind gar zu mild, wenn Friedrich der Grofse recht hatte, als er einst den Vorschlag, Wöllner in den Adelstand zu erheben, durch folgende Randbemerkung ablehnte: „Der Wöllner ist ein betrügerischer und intriguanter Pfaff, weiter nichts“ (E. Fromm S. 19).

[7]) S. 56. Schon S. Maimon und Herbart kritisierten Kants Einteilung der Urteile und den Gebrauch, den er in seiner Erkenntnislehre von derselben machte. — Über Kants Einteilung im Vergleich mit den vor seiner Zeit gewöhnlichen Einteilungen siehe Adickes: *Kants Systematik als systembildender Faktor.* Berlin 1887. S. 30—41.

[8]) S. 56. Kant, der im Gebrauche seiner Terminologie überhaupt sehr schwankend ist, läfst den weiteren und den engeren Sinn des Wortes „Vernunft“ oft ineinander fliefsen. Dies gilt z. B. auch mit Bezug auf den Sinn, in welchem er dasselbe in dem Titel seines Hauptwerkes nimmt, indem er unter der reinen Vernunft, die er untersuchen will, bald das Vermögen *des von der Erfahrung unabhängigen Erkennens*, bald speziell das Vermögen, *etwas zu erkennen, das kein Gegenstand der Erfahrung werden kann*, versteht. Vgl. hierüber H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* I. Stuttgart 1881. S. 453 u. f.

[9]) S. 57. Vgl. hierüber Schopenhauer in seiner *Kritik der Kantischen Philosophie,* die den Anhang des ersten Teiles seines Werkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* bildet. (6. Aufl. Leipzig 1887. I. S. 572—577). — A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus.* I. Leipzig 1876. S. 441. 446.

[10]) S. 59. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 229. — Vgl. meinen Aufsatz „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants." S. 190 (Archiv VII).

[11]) S. 63. Kants Kritik der Leibnizschen Monadenlehre findet sich in der „Kritik der reinen Vernunft." 1. Aufl. S. 265 u. f. — Aus Kants Aufzeichnungen scheint hervorzugehen, dafs er in seinen Vorlesungen auch theoretisch nicht so scharf und entschieden auf der Unerkennbarkeit des Dinges an sich bestand, wie die Konsequenz seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung es eigentlich erforderte. Vgl. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.* Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. II. Leipzig 1884. Nr. 1151; 1156—1158. *Lose Blätter aus Kants Nachlafs.* Mitgeteilt von R. Reicke. I. Königsberg 1889. Vgl. mit Bezug auf Kants pädagogische und didaktische Akkommodationen als Dozent die interessanten Bemerkungen bei Emil Arnoldt: Kritische Exkurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung. S. 387—399; 402—403; 454. — Max Heinze (*Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.* Abhandlungen der phil. hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1894. S. 658) macht Arnoldt das Zugeständnis, dafs Kant sich — nach dem Vorliegenden — in seinen Vorlesungen vorsichtiger geäufsert haben müsse, als in seinen Schriften, setzt aber hinzu: „Manches klingt da allerdings recht dogmatisch, da er die kritische Einschränkung nicht stets beifügt; aber dann *neigt er innerlich auch diesen dogmatischen Sätzen zu.*" Durch diese Äufserung wird auf treffende Weise das Ergebnis ausgedrückt, das sich aus den Manuskripten der Kantschen Vorlesungen (teils von ihm selbst, teils von seinen Zuhörern herrührend), die in den letzteren Jahren von B. Erdmann, Reicke, Arnoldt und Heinze ans Licht gezogen sind, ableiten läfst. — Noch eine Bemerkung entnehmen wir der Abhandlung Heinzes (ib. S. 518). Während Kant, wie aus seiner „Nachricht" von 1766 zu ersehen, früher seinen philosophischen Kursus mit der Erfahrungspsychologie begann, ging er später, wie die Aufzeichnungen nach seinen Vorlesungen es zeigen, zu der von den Wolffianern befolgten Ordnung zurück, in welcher die Psychologie nach der Ontologie und der Kosmologie kam. — Benno Erdmann (*Einleitung zu Kants Prolegomena.* Leipzig 1878. S. LXV) und O. Riedel (*Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich.* Hamburg und Leipzig 1884) haben nachgewiesen, wie die Monadenlehre im Hintergrunde von Kants Bewufstsein fortlebte.

[12]) S. 64. Der erste Grund: Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 26 u. f. 34 u. f. 286. Prolegomena. Riga 1783. S. 163 u. f. — Der zweite Grund: Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 19. 288. 494. 637. Prolegomena. S. 104 u. f. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. S. 106. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790. S. 56. Letztere, im Texte frei benutzte Stelle lautet wörtlich: „Die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu em-

pirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäfs zu bestimmen)."

[13]) S. 64. Es nützt nichts, mit A. Riehl (Der philosophische Kritizismus. I. S. 434) zwischen Grund und Ursache zu unterscheiden. Denn der Stoff wird nur dadurch gegeben, dafs das Vorstellungsvermögen beeinflufst wird; das Zeitverhältnis kann nicht unberücksichtigt bleiben. Der eigentliche Widerspruch bei Kant liegt wohl vielmehr eben darin, dafs er den Kausalbegriff auf das Ding an sich anwenden will, ohne dafs er es wagte, auch das Zeitverhältnis anzuwenden. Kant selbst suchte nämlich den Einwurf zu entwaffnen, indem er zwischen Denken und Erkennen unterschied (Kritik der praktischen Vernunft. 1. Aufl. S. 94 u. f. und Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl.): beim blofsen Denken operierten wir mit der reinen Kategorie; zu wirklichem Erkennen sei sinnliche Anschauung erforderlich. Aber eben die blofs „denkende" Anwendung des Kausalbegriffes wird doch unsinnig, wenn nicht auch das Zeitverhältnis angewandt werden darf. — Dieses ganze Problem stellt sich anders, teils wenn Kants Zeitbegriff einer Revision unterworfen wird, teils wenn Kants Beweis der Gültigkeit des Kausalsatzes auf denjenigen Umfang beschränkt wird, in welchem allein er in der That Bedeutung hat. — Die ganze Lehre vom „Ding an sich" tritt in der 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" mit einem mehr realistischen Gepräge auf als in der 1. Auflage, worauf schon Jacobi und Schopenhauer aufmerksam machten. In dem Hauptpunkte und in der Hauptschwierigkeit stimmen beide Auflagen jedoch miteinander überein, und der bedeutendste Unterschied zwischen ihnen ist an einem andern Punkte zu finden (nämlich, wie bereits in der „Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants" S. 392 kfr. 480 f. (im Archiv VII) bemerkt, darin, dafs die psychologische Analyse, die subjective Deduktion in der späteren Auflage, wie auch in den „Prolegomena", mehr zurücktritt, und der gesamte Nachdruck auf die objektive und transcendentale Deduktion gelegt wird).

[14]) S. 65. Zu den in der Monographie angeführten Citaten ist noch ein Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789 hinzuzufügen: „Das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei, dieser nur eine Abmessung zukommt, ist uns unerforschlich." Ferner „Reflexionen" II, Nr. 1187—88, wo Kant zwischen der Succession und dem Grunde der Succession unterscheidet. —

[15]) S. 67. Kants Äufserungen sind nicht ganz deutlich, scheinen jedoch zunächst in der Richtung der Identitätshypothese zu gehen. Benno Erdmann (Einleitung in die Prolegomena. S. LXV) und O. Riedel (Die monadol. Bestimmungen. S. 7; 27 u. f.) erklären Kants Äufserungen, als ob sie eine ähnliche Theorie wie die von Martin Knutzen (siehe Anmerkung 1) und später von Herbart und Lotze aufgestellte „monistisch-spiritualistische" Hypothese andeuteten. Dem widerspricht: 1) Kant weist ausdrücklich die Annahme einer Seelensubstanz ab, welcher sowohl

Knutzen als Herbart und Lotze huldigen. 2) Die Möglichkeit, bei welcher er verweilt, ist diese: „Eben *dasselbe*, was in einer Beziehung körperlich heifst, würde in einer andern *zugleich* ein denkend Wesen sein." (Kritik. 1. Aufl. S. 359). 3) Kant weist drei Hypothesen von sich, nämlich den Dualismus, den Materialismus und den Pneumatismus (Kr. 1. Aufl. S. 379), welcher letztere gewifs ein „monistischer Spiritualismus" ist. 4) Jedenfalls unterscheidet sich Kant von den monistischen Spiritualisten dadurch, dafs er die Möglichkeit eines Wechselwirkens der Materie (*als Erscheinung*) und der Seele (*als Erscheinung*) entschieden bestreitet: „Das commercium der Seele mit der Materie als Phänomen kann gar nicht gedacht werden; denn das müfste im Raum sein. Die Seele ist aber kein Gegenstand äufserer Anschauung." Reflexionen II. Nr. 1197 (vgl. Nr. 1131). Vgl. ebenfalls „Lose Blätter." I. S. 160. Tugendlehre. 2. Aufl. S. 66. In einem vor kurzem (von Emil Arnoldt: Kritische Exkurse. S. 502) hervorgezogenen Kollegienhefte nach Kants Vorlesungen 1793—94 heifst es gleichfalls: „Die Körper als Körper können auf die Seele nicht wirken und umgekehrt, weil Körper gar nicht Relationen auf ein denkendes Wesen haben können. Die äufsere Relation, in der ein Körper mit einer Substanz steht, ist nur im Raum, also mufs diese Substanz auch im Raum, mithin ein Körper sein."

[16]) S. 69. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 549 in der Anmerkung sucht Kant den Antithesen freilich einen dogmatischen Gedankengang aufzuzwingen; dies gelingt ihm aber nicht. Es ist denn ja auch klar, dafs der kontradiktorische Gegensatz des absoluten Abschlusses nicht die absolute (gegebene) Unendlichkeit, sondern der Nicht-Abschlufs (der beständige Prozefs) ist.

[17]) S. 83. In seiner Abhandlung *Kant als Vater des modernen Pessimismus* hat Eduard von Hartmann (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. Leipzig 1891) die pessimistische Seite in Kants Auffassung auf tendenziöse Weise übertrieben. Besonders läfst er Kant das Mifsverhältnis zwischen Kultur und individueller Glückseligkeit in weit stärkeren Ausdrücken schildern, als dieser wirklich gebraucht. Wenn Kant (*Anthropologie.* 2. Aufl. S. 314) von der „Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur, wenngleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden derselben" redet, gibt Hartmann (S. 104) die letzten Worte ohne weiteres durch „auf Kosten ihrer Lebensfreuden" wieder, was weit stärker klingt. Wenn Kant (*Kritik der Urteilskraft.* 2. Aufl. S. 392) davon spricht, dafs die Kultur die Ungleichheit und die Plagen vermehre, benutzt Hartmann (S. 104) diese Äufserung, als wäre sie Kants letztes Wort in dieser Sache, was sie, wie der Zusammenhang erweist, nicht ist.

[18]) S. 84. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) entwickelt Kant den Gedankengang der „Idee" und des „Mutmafslichen Anfangs" unter besonderer Berücksichtigung der Möglichkeit, dafs die Kriege durch Bildung einer die ganze Welt umfassenden Union aufhören könnten. Ebenso

wie in den beiden früheren Abhandlungen abstrahiert Kant hier durchaus von moralischen Motiven und sympathischen Gefühlen und untersucht nur, welche egoistischen Interessen vermutlich in der Richtung des idealen Zweckes: eines alle Menschen umfassenden Rechtszustandes wirken können. Er äufsert jedoch, es sei Pflicht, den Mechanismus der Interessen hierbei zu verwerten. — Auf tiefer eindringender psychologischer Basis hat Kant Lessings Idee von der Erziehung des Menschengeschlechts angenommen. Er verteidigt diese Idee ausdrücklich gegen Mendelssohn, der (im *Jerusalem*) meinte, nur inbetreff des einzelnen Individuums, nicht aber inbetreff der Gattung könne von Erziehung und Fortschritt die Rede sein. (Siehe den Aufsatz: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* 1793.) — Wie ich in meinem Buche *J. J. Rousseau und seine Philosophie* (Frommanns Klassiker der Philosophie) und in meiner Abhandlung *Rousseaus Einflufs auf die definitive Form der Kantischen Ethik* (Übersichten der Verhandlungen der kgl. dän. Akad. d. Wiss. 1896) gezeigt habe, ist Kant beim Übergange zu seiner definitiven Ethik noch einmal (wie 20 Jahre früher) von Rousseau beeinflufst geworden. Ich finde diesen Einflufs an einem andern Punkte als F. W. Foerster, welcher in seiner interessanten Schrift *Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft* (Berlin 1894) die früheren Stadien der Kantischen Ethik in ähnlicher Weise wie ich auffafst.

[19]) S. 85. Vgl., was ich in dieser Beziehung schon in meiner Schrift „*Die Grundlage der humanen Ethik*" (Deutsche Übers. 1880) S. 35 über Kants Ethik bemerkt habe.

[20]) S. 89. Es war Kants Formalismus, der ihn dem Mystizismus näher brachte. Mit Recht spricht Hamann von einer mystischen Liebe zur Form und einem gnostischen Hafs gegen den Stoff als Zügen, welche Kants Philosophie charakterisieren könnten. (Metakritik. Schriften ed. Roth. VII, S. 9, vgl. seine mündlichen Äufserungen an Kant VI, S. 227, siehe auch S. 212. 213). — C. A. Willmans, ein Schüler Kants, schrieb eine Abhandlung *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Halis Sax. 1797), aus welcher Kant — mit einigem Vorbehalt — ein Stück als Beilage zum *Streit der Fakultäten* abdruckte. Später fand Kant sich veranlafst, eine noch entschiedenere Verwahrung einzulegen, damit seine Lehre nicht mit einer Lehre von der Möglichkeit übersinnlicher Erfahrungen verwechselt werde, denn eine solche Möglichkeit verwarf er entschieden. Siehe die bei R. Reicke: *Kantiana.* Königsberg 1860. S. 81 u. f. abgedruckte Äufserung Kants, wie auch Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund.* Königsberg 1804. S. 116 u. f.

[21]) S. 91. Konfliktfälle als Beispiele (die Reagenzmethode): *Kritik der praktischen Vernunft* (Kehrbachs Ausgabe). S. 36. 112. 186 u. f. *Anthropologie.* 2. Aufl. S. 243. *Tugendlehre.* Einleitung § IX. (An letzterem Orte wird entwickelt, dafs die Tugend Stärke sei, und dafs die

Stärke sich nur an dem Widerstand erkennen lasse.) — Siehe gleichfalls das erste Kapitel der Abhandlung: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Die im Texte unmittelbar hierauf folgende Stelle ist dieser Abhandlung entnommen.

[22]) S. 95. Vgl. Reflexionen Kants. II. Nr. 1534: „Das Vermögen, die Motive des Willens schlechthin selbst hervorzubringen, ist die Freiheit. Dieser Aktus beruht nicht selbst auf dem Willen, sondern ist die Spontaneität der Kausalität des Wollens.“ — Die Freiheit in diesem Sinne ist nicht das Vermögen des Wählens: „Die Freiheit ist ein positives Vermögen, nicht etwa zu wählen, denn hier ist keine Wahl, sondern das Subjekt zu bestimmen.“ (Lose Blätter. I. S. 570.)

[23]) S. 96. Herbart hat bereits (*Gespräche über das Böse.* Königsberg 1817. S. 145—147) nachgewiesen, daſs Kant das Wort „Freiheit“ in doppeltem Sinne gebraucht. Ich bin mit Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. Stuttgart 1889. S. 30—37) darin einig, daſs drei verschiedene Bedeutungen dieses Worts bei Kant zu unterscheiden sind. Schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ S. 534 (1. Aufl.) lehrt Kant die Unzulänglichkeit der empirischen Kausalität zur Erklärung der Willenshandlungen: „Die praktische Freiheit setzt voraus, daſs obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen und *seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daſs nicht*“ u. s. w. Vgl. auch S. 536; 551 Anm. — Wie ich in meiner *Ethik* (Kap. 5) nachwies, sind hiermit durchaus nicht alle Bedeutungen des vagen Wortes erschöpft.

[24]) S. 108. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. 695 u. f. Prolegomena. 1. Aufl. S. 174. 179. Kritik der Urteilskraft. §§ 59. 88. 91 Anmerkung.

[25]) S. 109. Durch die Aufschlüsse, die Emil Arnoldt vor kurzem in seinen *Kritischen Exkursen auf dem Gebiete der Kant-Forschung* über Kants Vorlesungen gegeben hat, wird dies klar erhellt. Siehe auſser dem in der Anm. 11 Angeführten gleichfalls Arnoldts citierte Schrift S. 465 u. f., wo besonders von Kants religionsphilosophischen Vorlesungen die Rede ist, in welchen er den gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch benutzte, ohne auf diejenigen Modifikationen der Bedeutung der Begriffe aufmerksam zu machen, welche der Kritizismus und der Symbolismus erfordern.

[26]) S. 116. Recht bezeichnend für die Entwickelungsgeschichte des Geschmacks ist es, daſs Kant, während er in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763) „in Figuren geschnittene Bäume“ (S. 4) als Beispiel schöner Erscheinungen nennt, in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) sagt, „der englische Geschmack in Gärten“ gebe gerade durch seine Annäherung zum Grotesken und durch seine Absonderung von allem Zwange dem Geschmacke die Gelegenheit, „in Entwürfen der Einbildungskraft“ seine gröſste Vollkommenheit zu zeigen (§ 22 Anm.).

[27]) S. 118. Während der zunächst vorhergehenden Periode (der Sturm- und Drangperiode) war das Wort „Genie“ in der Mode gewesen. Man drückte hierdurch ein Trachten ins Grenzenlose aus, einen Wunsch, sich aller Regeln und Gesetze zu entfesseln. Jede Unklarheit und Unbändigkeit fand es bequem, sich mit diesem Worte zu beschönigen. „Das Wort Genie,“ sagt Goethe (*Aus meinem Leben.* 19. Buch), „erlitt solche Mifsdeutung, dafs man die Notwendigkeit ableiten wollte, es gänzlich aus der deutschen Sprache zu verbannen. Und so hätten sich die Deutschen um das nur scheinbar fremde, aber allen Völkern gleich angehörige Wort vielleicht gebracht, wenn nicht der durch eine tiefere Philosophie wieder neugegründete Sinn für das Höchste und Beste sich wieder glücklich hergestellt hätte.“ Dafs Goethe hier Kants Definition des Genies in der Kr. d. Urt. vor Augen hat, ist aus dem Vorhergehenden zu ersehen, wo es von dem Mifsbrauche des Wortes Genie heifst: „Es war noch lange hin bis zu der Zeit, wo ausgesprochen werden konnte, dafs Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Thun Gesetz und Regel gibt.“ — Es findet zwischen Kants Begriffe des Genies und seiner Auffassung des Bewufstseins als Synthese ein gewisser Zusammenhang statt. In jedem Bewufstsein wird eine verborgene Kunst geübt in der zusammenfassenden Thätigkeit, die das Wesen alles Bewufstseins ist, die aber selbst kein Objekt des Bewufstseins zu sein braucht. Und die Gesetze und Regeln des Denkens und Thuns, die sich mit Bewufstsein aufstellen lassen, sind zuguterletzt aus jener verborgenen Kunst abgeleitet. Das Geniale bezeichnet dann nur den Gipfel einer Thätigkeitsform, die in allem geistigen Leben vorhanden ist.

[28]) S. 132. In *Eduard Allwills Papieren* (Vermischte Schriften. 1780) hat Jacobi eine „schöne Seele“ geschildert, die, auf das Recht der Ausnahme pochend, dieses zu Ausschweifungen benutzt. Obschon Jacobi das Betragen Allwills offenbar mifsbilligt, benutzt er später aber doch (*Jacobi an Fichte.* 1799. S. 32) das schon vom Helden der „Papiere“ (S. 236) verwertete Beispiel der Desdemona, welches das Recht des individuellen Gefühls, Ausnahmen zu machen, verteidigen soll, in seinem eignen Namen. — Der Ausdruck „schöne Seele“ wurde vielleicht von Schiller und Goethe nach „Allwills Papieren“ (S. 229) aufgenommen, findet sich aber schon bei Rousseau. — Wenn ich Jacobi einen modernen Herbert von Cherbury genannt habe, mag hier hinzugefügt werden, dafs die Ähnlichkeit sich auch darin erweist, dafs Jacobi ebenso wie Herbert ein Wahrzeichen zur Bestätigung wünschte — das freilich unterblieb. Wizenmann erzählt in einem Briefe, der in Jacobis Schlosse Pempelfort bei Düsseldorf geschrieben ist, dafs Jacobi, während sie eines Abends im Garten safsen, äufserte: „Hier sitze ich oft, sehe hinaus auf die untergehende Sonne, und denke mir dann die Wonne, die aufflammen würde in mir, wenn ein Wunder seiner Gnade mich von seinem Dasein versicherte. Dann stehe ich auf, bin entzündet von dem Gedanken — Gott! und möchte hingehen, um die Welt zusammenzurufen, um ihn ihr zu predigen.“ Seine Begei-

sterung schwand also nicht, weil das Wahrzeichen nicht erschien. Wenn er den Abendwind in den Bäumen des Gartens säuseln hörte und die Natur sich ihm in ihrer Tiefe und Erhabenheit regte, war es seine Überzeugung: „Das ist doch nicht die Macht eines Chaos, die mich so harmonisch durchregt!" (Goltz: Thomas Wizenmann. I. S. 310 u. f.).

[29]) S. 140. Es findet bei Maimon mit Bezug auf den Begriff des Dinges an sich ein gewisses Schwanken statt. Der Vergleich mit einer imaginären Zahl ($\sqrt{-a}$) findet sich in den *Kritischen Untersuchungen* (Leipzig 1797) S. 158. 191. An andern Orten aber ist das Ding an sich (ebenso wie der Stoff und die Form) eine Idee, die sich nur annäherungsweise vorstellen lasse, ebenso wie die irrationale Zahl $\sqrt{2}$. So äufsert sich Maimon, wenn er es dahingestellt wissen will, wo das Ding an sich zu suchen sei: in einem absoluten Objekt oder in einem absoluten Subjekt (z. B. *Versuch einer neuen Logik*. Berlin 1794. S. 142). Die Lösung möchte wohl darin zu suchen sein, dafs Maimon, wo er das Ding an sich durchaus verwirft, an Kants Auffassung desselben denkt, während er selbst einen andern Begriff des Dinges an sich hat, der die Widersprüche verschwinden läfst. Im *Philosophischen Wörterbuch* (Berlin 1791) — dem besten Werke Maimons, was die Form und die Klarheit betrifft — heifst es: „Ich unterscheide mich von Herrn Kant blofs darin: nach ihm sind die Dinge an sich die Substrata aufser uns von ihren Erscheinungen in uns . . . . Nach mir hingegen ist die Erkenntnis der Dinge an sich nichts anders als *die vollständige Erkenntnis der Erscheinungen* . . . . Wir nähern uns immer zu ihrer Erkenntnis nach dem Grade der Vollständigkeit unsrer Erkenntnis der Erscheinungen" (p. 176 u. f.). Und hiermit stimmt eine Anmerkung in seiner Selbstbiographie (*Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben.* Berlin 1792. II. S. 43) überein, wo es heifst: „Die Natur der *irrationellen Zahlen* zeigt uns, dafs man von einem Dinge, als Objekt an sich, keinen Begriff haben, und dennoch sein *Verhältnis* zu andern Dingen bestimmen kann."

[30]) S. 141. Einige Jahre später als Maimons erste Schriften erschien *Jacob Sigismund Becks* Auszug aus Kants Werken, in welchem er zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte, wie Maimon, dafs nämlich erkenntnistheoretisch durchaus nicht von einem Ding an sich die Rede sein könne, und worin der Nachweis versucht wurde, dafs Anschauungsformen und Kategorien verschiedene Entwickelungsstufen derjenigen Verstandesthätigkeit bezeichneten, mittels deren allein uns Dinge existierten. Es hat sein Interesse, zu sehen, wie verschiedene Denker denselben Weg einschlagen, es ist aber nicht notwendig, uns näher auf Becks Ausführungen einzulassen. Über sein persönliches Verhältnis zu Kant erhält man interessante Aufschlüsse in den von R. Reicke herausgegebenen Briefen Becks an Kant (Reicke: *Aus Kants Briefwechsel.* Königsberg 1885) und in den von Dilthey (Archiv für die Geschichte der Philosophie. II) herausgegebenen Briefen Kants an Beck.

[31]) S. 147. Mit Bezug auf das Verhältnis der beiden Abhandlungen

zu einander vgl. F. Ueberweg: *Schiller als Historiker und Philosoph.* Leipzig 1884. S. 242—248 und F. Jodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. Stuttgart 1889. S. 56 u. f., vgl. S. 507 u. f. Ich vermag indes dem Resultat dieser beiden Forscher, Schiller sei beständig bei dem in der älteren Abhandlung aufgestellten Verhältnisse zwischen Anmut und Würde stehen geblieben, nicht beizustimmen. Nicht nur deutet er schon eben in dieser Abhandlung an, die Anmut, die Harmonie sei das höchste Wertvolle, sondern er thut dies noch entschiedener in den „Briefen üb. ästh. Erz.“ So heifst es im 27. Briefe: „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heifst, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“ Und Schiller findet dieses dritte Reich dort verwirklicht, „wo der Mensch durch die verwickelten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen.“ Eine Vereinigung also der Anmut und der Würde (die früher als Gegensätze aufgestellt wurden) in dem ästhetischen Zustand, in welchem auch der Gegensatz des Physischen zum Moralischen weggefallen ist.

[32]) S. 151. Dieser Vergleich kommt auf interessante Weise in einem der Fragmente Friedrich Schlegels im *Athenäum* zum Vorschein: „Die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die gröfsten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstofs nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben.“ (Athen. I, 2. S. 56). — Baggesen hatte jedoch oft einen derartigen Vergleich angedeutet, anfangs bewundernd, später abgestofsen. Vgl. in letzterer Beziehung seine Äufserung in einem Brief an Erhard vom 17. Mai 1797 über „die neuesten Ichtischen und Fichtischen Sanskulotterien a priori, die jetzt in Deutschland auf die politischen Sanskulotterien a posteriori in Frankreich gefolgt sind.“

[33]) S. 164. Über den Einflufs, den Fichtes spätere Schriften dadurch auf die geistige Entwickelung in Dänemark übten, dafs Grundtvig in seiner Jugend so stark von ihnen beeinflufst wurde, habe ich einige Bemerkungen gemacht in meiner Schilderung der Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert. (Archiv für die Geschichte der Philosophie. 2. Band).

[34]) S. 166. Das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Körper denkt Fichte sich so, dafs der Körper die äufsere materielle Form sei, unter welcher das Ich auftreten müsse, um die materiellen Schranken bekämpfen zu können. Da das Nicht-Ich in der Form des Raumes auftrete, müsse dies auch das Ich thun: „Materie kann aus ihrem Raume verdrängt werden nur durch andere Materie: und so müfste denn das Ich als wirkende

Kraft in einer materiellen Welt selbst Materie sein, also ein unmittelbar gegebener, bestimmter und im Raume begrenzter Körper .... Der Widerstand ist niedergelegt in der Materie, und so mufs denn die Kraft in dasselbe Medium der Materie aufgenommen werden." *Die Thatsachen des Bewufstseins.* 1817. S. 81. 83. Vgl. schon *Naturrecht* § 5. — Vgl. diese Auffassung Fichtes mit Kants in der Anm. 15 besprochenen Auffassung.

[35]) S. 168. Fichte hat oft geäufsert, der spezielle Erfahrungs- und Lebensinhalt lasse sich nicht aus allgemeinen Prinzipien deduzieren, am klarsten und schönsten vielleicht in seinen Vorlesungen *Über das Wesen des Gelehrten* (Berlin 1806) S. 33 u. f. „Das Zeitleben kann blofs im allmeinen nach seinem Wesen begriffen werden, als Darstellung des Einen ursprünglichen und göttlichen Lebens; aber im besonderen, seinem eigentlichen Inhalte nach, mufs es unmittelbar gelebt und erlebt werden, und nur in und zufolge dieses Erlebens kann es in der Vorstellung und dem Bewufstsein nachgebildet werden .... Es bleibt in jedem einzelnen Teile des menschlichen Lebens etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden mufs, wenn es je in das Bewufstsein kommen soll; dies nennt man das Gebiet der blofsen und reinen Empirie oder Erfahrung." Übersieht man dies, so wird man „über dem Bestreben, das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber verlieren." — Zu dem, was auf diese Weise als gegeben zu nehmen sei, rechnet Fichte vor allen Dingen die bestimmte, individuelle Eigentümlichkeit jedes einzelnen Ichs: „Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab." (*Wissenschaftslehre.* 2. Ausg. p. 267). Selbst wenn sich eine ethische Erklärung der Begrenzung des reinen Ichs auf endliche Ich geben liefse, werde hierdurch doch keine Erklärung der bestimmten individuellen Eigentümlichkeit des einzelnen Ichs gegeben. In seinen späteren Darstellungen nennt Fichte diese Spaltung in eigentümliche Individualitäten eine „projectio irrationalis".

[36]) S. 172. Vgl. hierüber meine *Ethik* VIII, 4 (Deutsche Ausg. S. 118 u. f.). — J. H. Löwe: *Die Philosophie Fichtes.* Stuttgart 1862. S. 155—158 hat den Gegensatz, in welchem Fichtes Individualitätslehre zu andern Elementen seines Systems steht, klar erhellt.

[37]) S. 172. In seiner Jugendschrift *Kritik aller Offenbarung* (Königsberg 1793) S. 225 äufsert Fichte sogar, der lebhafte Wunsch, geistigen Einflufs zu üben, und die feste Überzeugung, dies könne nur mittels der Vorstellung von einer Offenbarung geschehen, könnten durch den Einflufs der Begeisterung auf die Phantasie einen wenigstens momentanen Glauben erzeugen. — Ein Wunsch, dafs die Offenbarung wahr sein möchte, könne

berechtigt sein, wenn dieser Wunsch selbst ethisch motiviert sei (ibid. S. 216).

[38]) S. 175. Die Briefe von Fr. Schlegel und seiner Gattin an Schleiermacher finden sich in dem Werke *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. 3. Band. Berlin 1861. S. 129. 132—134. — Über die eigentümliche Weise, wie Fr. Schlegel die Wissenschaftslehre Fichtes in romantische „Ironie" umsetzte, sei verwiesen auf S. Kierkegaard: *Om Begrebet Ironie.* (Über den Begriff der Ironie). Kopenhagen 1841. S. 287—320. Mit Bezug auf Kierkegaards Schilderung Schlegels ist indes wohl zu beachten, dafs er nur den Roman „Lucinde" berücksichtigt, der in Schlegels Entwickelung einen extremen Schwingungspunkt bezeichnet. In den Fragmenten in der Zeitschrift *Athenäum* und an andern Orten hat Schlegel den Begriff von einer weit bedeutenderen Seite entwickelt, nämlich als Ausdruck des Vermögens, sich in einzelne Gebiete oder Individuen zu vertiefen, als wären sie alles, und sie hierdurch in ihrer Eigentümlichkeit zu erschauen, welches Vermögen eine innere Unendlichkeit des dasselbe Besitzenden voraussetze: man müsse selbst eine Welt sein, um andre Menschen als eigentümliche Teile der Welt verstehen zu können. (Vgl. Athenäum I, 2. S. 31 u. f.). Dieser Begriff drückt die historische Methode von einer wesentlichen Seite aus, läfst sich allerdings aber dergestalt kehren und wenden, dafs er in reine Willkür und Sinnlichkeit hinüberschwingt. Die romantische Schule war in beständiger Schwingung. Die Romantik schwingt zwischen unbändigem Selbstgefühl (indem das reine Ich dem empirischen Ich identisch gemacht wird) und mystischem Aufgeben des eignen Selbst (indem das empirische Ich in dem reinen, unendlichen Ich verschwindet). Der Zwischenraum zwischen den beiden Polen wird durch das lebhafte Bedürfnis angefüllt, in allen Formen des Geisteslebens (Poesie, Philosophie, Religion) — am liebsten in allen zugleich — zu schwelgen. Keine Poesie und keine Wissenschaft war schliefslich imstande, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Kein Wunder daher, dafs es zuletzt so viele der katholischen Kirche in die Arme führte, deren Lehre und Kultus bisher noch nicht von der modernen Sonderung der verschiedenen Geistesgebiete berührt worden sind. So schreibt denn später (1806 oder 7) Dorothea Schlegel an Schleiermacher: „Trost, Mitteilung, Liebe, Musik, Malerei und wohlthätige Thränen finde ich in der Kirche." (Aus Schleiermachers Leben. III. S. 416). Bei Schelling entspricht dieser Übergang dem Übergang in die religionsphilosophische Periode seiner Spekulation.

[39]) S. 178. Wenn Schelling sagt: „Sensibilität als Phänomen steht an der Grenze aller empirischen Erscheinungen, und an ihre Ursache als das Höchste ist in der Natur alles geknüpft" (Erster Entwurf. S. 174), so erinnert diese Äufserung an den Satz Hobbes', unter allen Erscheinungen der Natur sei die sonderbarste die, dafs etwas überhaupt Erscheinung werden könne, so dafs, wenn die Erscheinungen Prinzipien der Erkenntnis alles anderen seien, die Sinnlichkeit wieder das Prinzip der Erkenntnis

dieser Prinzipien sei. De corpore XXV, 1. (Vgl. die Darstellung der Philosophie des Hobbes im ersten Bande dieses Werkes S. 298).

[40]) S. 187. Eine ausführliche Darstellung des religionsphilosophischen Systems Weifses habe ich seiner Zeit in meinem Buche *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (Die Philosophie in Deutschland seit Hegel) (Kopenhagen 1872) S. 181—219 gegeben. Über den philosophischen Theismus überhaupt einige Bemerkungen zu machen, fand ich Gelegenheit im Schlusse meiner Abhandlung *Lotze og den svenske Filosofi* (Lotze und die schwedische Philosophie). Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening. 1890. (Übersetzt in den „Philos. Monatsheften." XXIV).

[41]) S. 188. In der Schrift „Filosofien i Tyskland efter Hegel" S. 121—149 habe ich eine Übersicht über die spätere Lehre Fichtes gegeben.

[42]) S. 213. Vgl. oben Anm. 38. — Über Schleiermachers Auffassung der Persönlichkeit Fr. Schlegels, die er nicht nur gegen Widersacher, sondern auch gegen seine Angehörigen verteidigen mufste, siehe *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. I. S. 320. 349 u. f. Namentlich letztere Äufserung bekundet sowohl Schleiermachers Sinn für andre Persönlichkeiten (besonders für dasjenige derselben, das die Hülse mit dem Kern verbindet) als auch seine treue und ritterliche Gesinnung. Sie wird als eine der bedeutendsten Urkunden dastehen, wenn dereinst eine vergleichende Ethik der Freundschaft geschrieben wird.

[43]) S. 216. Die Vorlesungen, die Steffens 1802 in Kopenhagen hielt, und die wegen des anregenden Einflusses, welchen sie auf Oehlenschläger und Grundtvig übten, von so grofser Bedeutung für das dänische Geistesleben wurden, sind grofsenteils eine Darstellung der Grundgedanken der „Beiträge", jedoch mit Hinzufügung ästhetischer und geschichtlicher Betrachtungen, wodurch der Gedankengang von dem naturphilosophischen auf das geistesphilosophische Gebiet ausgedehnt wird. Vgl. *Indledning til filosofiske Foreläsninger* (Einleitung zu philosophischen Vorlesungen). Kopenhagen 1803. S. 91. 107 u. f., wo die individualisierende und doch zugleich universalisierende Tendenz der Natur hervorgehoben wird. Siehe übrigens über diese Vorlesungen meinen Aufsatz im Archiv für die Geschichte der Philosophie. 2. Band.

[44]) S. 217. Dilthey (*Leben Schleiermachers.* S. 351) bemerkt, dafs namentlich der erste, aus dem Jahre 1804 herrührende Entwurf der Ethik Schleiermachers dem Inhalt nach an die hier genannten Schriften von Steffens erinnert. — Als die Berliner Universität eröffnet werden sollte, erklärte Schleiermacher, es sei wünschenswert, Steffens eine Anstellung zu geben, um Einseitigkeit sowohl der Philosophie als der Naturwissenschaft zu vermeiden, und er für seine eigne Person wünsche diese Anstellung besonders, da seine Vorlesungen über Ethik hierdurch an der allgemeinen Philosophie eine Grundlage finden würden; um dies zu erreichen, sei er bereit, während der ersten Jahre auf einen bedeutenden Teil seines Gehalts zu verzichten. (Aus Schleiermachers Leben. IV. S. 175). Dies ge-

lang indes nicht. Statt dessen kam Steffens nach Breslau und erst mehrere Jahre nach Schleiermachers Tode nach Berlin.

[45]) S. 220. Vgl. hiermit die in der Anm. 37 erwähnte Fichtesche Auffassung.

[46]) S. 225. Wenn man gesagt hat, für Schleiermacher sei die Religion eine Abart des Kunstsinns gewesen (siehe Albrecht Ritschl: *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.* Bonn 1874. S. 53 vgl. 91 u. f.), möchte wohl lieber das Umgekehrte richtig sein: der Kunstsinn ist für Schleiermacher eine Art oder Abart des religiösen Bedürfnisses, das Verhalten des Gefühls zur Lebenseinheit auszudrücken. Vgl. W. Bender: *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen.* Nördlingen 1876—78. I. S. 163. Dafs Benders Auffassung die richtige ist, läfst sich namentlich aus der „Philosophischen Sittenlehre" § 290 ersehen.

[47]) S. 226. *Philosophische Sittenlehre* § 343: „Wo das Individuelle das eigentlich Sittlich-Produktive in den Handlungen ist, da kann nur der Handelnde selbst sein Richter sein." — Vgl. *Die christliche Sitte.* S. 65: „Sofern ein Handeln seinen Grund hat in der Individualität des Menschen, in sofern kann kein anderer es richten, als er selbst. Aber nur sein eigener Richter ist jeder in dieser Beziehung, nicht sein eigener Lehrer." Vielleicht ist es charakteristisch, dafs letztere Bemerkung nur in Schleiermachers „christlicher" Ethik, und nicht in der „philosophischen" vorkommt; aber auch von einem philosophischen Gesichtspunkt ist sie richtig, und sie findet ihre Begründung in seiner gesamten Lehre.

[48]) S. 229. J. E. Erdmann: *Grundrifs der Geschichte der Philosophie.* Berlin 1866. II. S. 465. 477. Vgl. ebenfalls Alb. Ritschl: *Schleiermachers Reden über die Religion* etc. S. 59. — Eine richtigere Auffassung wird von W. Bender: *Schleiermachers Theologie.* I. S. 173—175 geltend gemacht. — Delbrück fand die „Glaubenslehre" pantheistisch und mit der 2. Aufl. der Reden unvereinbar (Aus Schleiermachers Leben II. S. 366 u. f.), — hatte also eine Auffassung, die derjenigen Erdmanns und Ritschls entgegengesetzt war. — Wenn Schleiermacher statt des Ausdrucks „Gefühl" in der „Glaubenslehre" auch den Ausdruck „unmittelbares Selbstbewufstsein" gebraucht, so erklärt er selber dies folgendermafsen: „Letzterer Ausdruck hat zwar Vorzüge, weil viele dem Gefühl nur eine niedere Region anweisen; allein Selbstbewufstsein kann man nicht gebrauchen ohne jenen Beisatz [ɔ: unmittelbares] wegen des reflektierten Selbstbewufstseins; daher der erste vorzuziehen ist." *Philos. Sittenlehre* § 253. — Ein Unterschied zwischen der Auffassung der Religion in den „Reden" und in den späteren Schriften, dem man oft grofses Gewicht beigelegt hat, ist der, dafs die Religion dort als ein rein passives Gefühl geschildert wird, während später (und wie Dilthey nachgewiesen hat, schon in Predigten, die aus derselben Zeit herrühren wie die „Reden") der praktische Charakter der Religion mehr betont wird. Ich glaube indes, dafs man häufig auch hier den Standpunkt der „Reden" ein wenig

einseitig charakterisiert; dies gilt z. B. von Jodls sonst vortrefflicher Darstellung des Standpunktes Schleiermachers in seiner „Geschichte der Ethik“. Es ist nämlich eine ausdrückliche Lehre der „Reden“, dafs „um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und um Religion zu haben, der Mensch erst die Menschheit gefunden haben mufs, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe“; — und die Entwickelung der Menschheit ist noch nicht abgeschlossen; sie geschieht fortwährend aufs neue von vielfachen individuellen Ausgangspunkten aus (2. Rede). Da nun die Religion als dasjenige aufgefafst wird, was den höchsten Gesichtspunkt, oder vielmehr die Grundstimmung bei der Teilnahme am Menschenleben und an dessen Entwickelung abgibt, ist das religiöse Gefühl keineswegs ein rein passives. Wenn Schleiermacher dieses Gefühl die Musik des Lebens nennt, so soll diese Musik nicht nur der Seele zur Unterhaltung dienen, sondern auch das Interesse für die Arbeit vertiefen, wenn es selbst auch direkt keine Aufgaben stellt, ebensowenig wie es bestimmte theoretische Annahmen verlangt. Auch hier ist nur ein quantitativer Unterschied zwischen den „Reden“ (1. Aufl.) und den späteren Schriften. In der „Glaubenslehre“ (§ 9) unterscheidet Schleiermacher entschieden zwischen ästhetischer Religiösität, deren Höchstes die Schönheit der Seele sei, und teleologischer Religiösität, deren höchster Zustand kein ruhender sei, sondern zugleich für den Fortschritt des „Reiches Gottes“ arbeite. Diese Distinktion (wie auch die Distinktion der „Dialektik“ zwischen Gott und der Welt) ist den „Reden“ unbekannt, in denen das ganze Verhältnis mehr unbestimmt dahingestellt bleibt. — Auch in der „Dialektik“ wird eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Gefühl und den andern Seiten des Seelenlebens gegeben, als in den „Reden“. Siehe besonders Beilage C § LI: „Es [das Gefühl] scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur, es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt.“

[49]) S. 241. Die Betrachtung, welche Schopenhauer bewegt, die Philosophie eine Kunst zu nennen, fällt, wie leicht zu ersehen, nicht mit derjenigen zusammen, welche ich in meiner Abhandlung *Filosofi som Kunst* (Die Philosophie als Kunst) in der *Nyt norsk Tidsskrift* (Neuen norwegischen Zeitschrift) 1893 angestellt habe. (Deutsche Übersetzung in der Wochenschrift *Ethische Kultur*. 1894.)

[50]) S. 245. Vgl. ebenfalls Helmholtz: *Handbuch der physiologischen Optik*. 2. Aufl. S. 248 u. f., wo Fichtes Schrift „Die Thatsachen des Bewufstseins“ anerkennend genannt wird, und wo es darauf heifst, dafs von den entsprechenden Ausführungen bei Schopenhauer dasjenige, was richtig sei, gröfstenteils auf diese Quelle zurückgeführt werden müsse.

[51]) S. 248. Die erwähnte Schwierigkeit wurde schon von Herbart in seiner Kritik des Hauptwerkes Schopenhauers gleich nach dessen Erscheinen hervorgehoben (Herbarts *Sämtl. Werke*. XII). Unmöglich ist es

nicht, dafs Herbarts Einwurf Schopenhauer — trotz seiner grofsen Geringschätzung dieses Kritikers und andrer — zu den näheren Erklärungen im zweiten Bande bewogen hat; auffallend ist es, dafs er hier zu wiederholten Malen darauf zurückkommt. Dafs diese Erklärungen die Schwierigkeit nicht beseitigen, gesteht denn eigentlich auch P. Deufsen (Archiv für Gesch. d. Phil. III. S. 164), der sie zu verteidigen sucht, thatsächlich aber von Schopenhauer auf Kant zurückgeht. — In einem Gespräche mit Karl Bähr (1856) erklärte Schopenhauer, er habe Herbarts Rezension nur einmal in seinem Leben gelesen, nämlich bei ihrem Erscheinen 1820. (*Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer*. Aus dem Nachlasse von Karl Bähr. Leipzig 1894. S. 19). Darum kann sie doch sehr wohl von Wirkung gewesen sein.

[52]) S. 254. Siehe über diese psychologische Theorie meine *Psychologie*. VI E, 6. (2. deutsche Ausgabe. S. 394–397).

[53]) S. 255. Schopenhauer ist in seiner Naturphilosophie, was die Auffassung des organischen Lebens betrifft, von den französischen Forschern Cabanis, Bichat und Lamarck stark beeinflufst. Vgl. eine interessante Abhandlung von Paul Janet: *Schopenhauer et la physiologie française*. (Revue des deux mondes. 1880).

[54]) S. 259. Vgl. Lindner und Frauenstädt: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn.* Berlin 1863. S. 592 u. f. — Frauenstädt hat gewifs recht, wenn er (angef. Schr. S. 434 u. f.) ausführt, dafs Schopenhauer in der ersten Auflage seines Hauptwerkes eine mehr subjektivistische Auffassung an den Tag legte, als später. Schopenhauer war anfangs geneigt, die Verschiedenheiten als nur phänomenal zu betrachten, nimmt aber später (namentlich in den „Parerga und Paralipomena") an, die individuellen Verschiedenheiten hätten ihren Grund im Ding an sich.

[55]) S. 272. Siehe z. B. W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg 1892. S. 492.

[56]) S. 273. Gegen diese Äufserung (die sich in der Vorrede zu seiner *Allgemeinen Metaphysik* findet) wurde von seiten des strengen Kantianismus protestiert. In einem Briefe (vom 26. März 1833) erklärte Herbart deshalb, er habe sich einen Kantianer genannt, weil die Änderungen, die er namentlich durch seine Kritik der metaphysischen Ausgangspunkte und seine Umgestaltung der Psychologie im Innern der Wissenschaft unternommen habe, im Vergleich mit den von Kant aufgestellten grofsen Grundzügen des Philosophierens von untergeordneter Bedeutung seien. Überdies habe er die nämlichen Feinde wie Kant: die spekulative Theologie und die Überreste der alten Scholastik. (Siehe *Ungedruckte Briefe von und an Herbart*. Herausg. von R. Zimmermann. Wien 1877. S. 101—103).

[57]) S. 280. Herbarts Theorie von dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper kommt also der von Martin Knutzen und Prémontval aufgestellten am nächsten (siehe Anm. 1). In der Herbartschen Schule wurde

diese Theorie z. B. von Ludwig Strümpell: *Grundrifs der Psychologie.* Leipzig 1884. Kap. 15—16 entwickelt.

[58]) S. 281. Vgl. hierüber meine *Psychologie.* V B, 6 (2. deutsche Ausgabe. S. 192—195). — Übrigens geraten Herbarts Psychologie und seine Metaphysik auch hier miteinander in Streit; denn wenn es ihm wirklich gelingt, die Einheit des Bewufstseins durch die Wechselwirkung der Elemente zu erklären, so ist die metaphysische Erklärung der Einheit und des Zusammenhangs des Bewufstseins durch eine Seelensubstanz überflüssig; und geht er von Anfang an von der Seelensubstanz aus, so kann er die Einheit nicht für ein blofses Produkt halten.

[59]) S. 283. Unter Herbarts Verdiensten auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie darf seine Behandlung der Logik (in den *Hauptpunkten der Logik,* 1808 und der *Einleitung in die Philosophie*) nicht vergessen werden. Von Interesse ist besonders seine Reduktion der Lehre von den Urteilen, indem er alle andern Einteilungen als diejenige in bejahende und verneinende verwirft, wie auch seine Andeutung der Lehre von der Quantifikation des Prädikatsbegriffes. Siehe namentlich „Einleitung“ § 53. Bei dem Versuche, die künstliche Klassifikation der logischen Urteile, die bei Kant eine so grofse und unheilsame Rolle spielte, zu reduzieren, hatte Herbart übrigens einen Vorgänger an Maimon.

[60]) S. 286. Lotze bemerkt in seiner vorzüglichen Darstellung der Herbartschen Philosophie (*Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.* Leipzig 1882), dafs Herbart konsequent Gott als ein „Reale“ auffassen müfste, das ohne Beziehung zu andern Realen keine Thätigkeit entfalten könnte (§ 72). Diese Kritik trifft auch Leibniz — und Lotze selbst. — Mit Bezug auf die Unsterblichkeit ist Herbarts Philosophie, wie Lotze ebenfalls bemerkt, eigentlich gar zu günstig gestellt, da sie kraft der Lehre von den ewigen Realen nicht nur zur individuellen Unsterblichkeit, sondern auch zu „der unbequemen Annahme ihrer ewigen Präexistenz vor dem irdischen Leben“ führt!

[61]) S. 288. Auf interessante Weise hat Fr. Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. S. 251—266) Benekes Platz in der Geschichte des ethischen Denkens dadurch charakterisiert, dafs er dessen Gegensatz zu Kant und der Spekulation, dessen Beeinflussung durch die englische Schule (namentlich durch Bentham, von dem er ein Werk übersetzt hat) und dessen Stellung als Feuerbachs Vorgänger hervorhob.

[62]) S. 292. Vgl. die interessanten Bemerkungen über Benekes Stellung zum Problem von der Seele und dem Körper in Ueberwegs *Grundrifs der Geschichte der Philosophie der Neuzeit.* 7. Aufl. von Max Heinze. 1887. S. 408 Anm.

[63]) S. 293. Auch als Logiker hat Beneke Interesse, indem er (schon in seinem *Lehrbuch der Logik.* 1832) nachwies, dafs es beim logischen Denken auf den Inhalt, nicht in erster Linie auf den Umfang der Begriffe ankomme (§§ 21. 57), und indem er die Lehre vom Schlusse auf das Sub-

stitutionsprinzip zurückführte, wodurch der Schlufs die einfache Aufnahme eines Urteils in ein andres wird, indem die Begriffe „geteilt" (oder wie man es später genannt hat: quantifiziert) werden (§ 170). — Beneke und seine Schüler meinten, William Hamilton habe sich durch seine Lehre von der Quantifikation des Prädikats eines Plagiats gegen Beneke schuldig gemacht. Siehe Drefsler: *Charakteristik der Werke Benekes.* (Anhang zur 3. Auflage von Benekes „Lehrbuch der Psychologie". S. 299). — Benekes Logik erregte Aufmerksamkeit in England. Stuart Mill schreibt in einem Brief an Bain (1844): „Ich bin damit beschäftigt, ein Buch über die Logik von einem deutschen Professor Namens Beneke zu lesen, das er mir zugestellt hat, nachdem er meines gelesen, und das mir im voraus von Austin und Herschel als mit dem Geiste meiner Theorien übereinstimmend empfohlen worden war. Diese Übereinstimmung ist bis zu einem gewissen Grade vorhanden, obschon sein Buch mehr psychologisch ist, als mein Plan dies mit sich brachte. Wenngleich ich vieles von seiner Psychologie für ungesund halte, weil er das Associationsprinzip nicht recht aufgefafst hat (hie und da kommt er ihm ziemlich nahe), ist doch vieles darin enthalten, das die Gedanken anregt." (A. Bain: *John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882. S. 79).

[64]) S. 294. Siehe mit Bezug auf den Streit wegen des Glaubens an die Unsterblichkeit Poul Möller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udödelighed* (Über die Möglichkeit, die Unsterblichkeit des Menschen zu beweisen). (Efterladte Skrifter. [Hinterlassene Schriften.] V) und mein Buch *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (Die Philosophie in Deutschland seit Hegel). S. 17—29. — Zu der folgenden kurzen Charakteristik von Weifses Standpunkt ist noch hinzuzufügen (was ich schon in dem angeführten Buche S. 216 u. f. bemerkt hatte), dafs Weifse ein Anhänger der Lamarckschen Entwickelungslehre ist. Dadurch tritt er in Gegensatz zu der rein logischen Entwickelungslehre der Romantiker, und das Gewicht, welches er in seiner Religionsphilosophie auf die Realität der Zeit legt, wird verständlich. — Auf Krauses grofse schriftstellerische Thätigkeit, deren Resultate zum grofsen Teil erst nach seinem Tode von treuen Schülern herausgegeben sind, konnte ich leider nicht näher eingehen. In dem im Texte angeführten Werke tritt, so weit ich sehe, seine Gesamtauffassung am klarsten und frischesten hervor.

[65]) S. 298. Eine ausführliche Darstellung der philosophischen Ansichten Trendelenburgs habe ich früher in meinem Buche *Filosofien i Tyskland* etc. (Die Philosophie in Deutschland etc.) S. 222—246 gegeben.

[66]) S. 302. Die Charakteristik seiner selbst, die Feuerbach in den angeführten Äufserungen gegeben hat, wurde erst vor ganz kurzem bekannt durch Wilhelm Bolins Schrift: *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen.* Mit Benutzung ungedruckten Materials. Stuttgart 1891.

[67]) S. 306. Dieser Gedankengang Feuerbachs wird durch das in

meiner *Psychologie* V B, 4 (2. deutsche Ausg. S. 173—181) und VI F (S. 411—423) Ausgeführte Erläuterung und Bestätigung finden. — Einen Vorgänger mit Bezug auf seine psychologische Theorie hat Feuerbach zum Teil an Hume. Vgl. Bd. I dieses Werkes S. 484 u. f. und 493 u. f.

[68]) S. 316. Was den Entwickelungsgang der schwedischen Philosophie betrifft, verweise ich auf Axel Nybläus' grofses Werk: *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af ådertonde århundradet,* framstäld i sitt sammenhang med filosofiens allmänna utveckling. (Die philosophische Forschung in Schweden seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung der Philosophie dargestellt). Lund 1873 u. f. Vgl. auch desselben Verfassers Abhandlung *Om den Boströmska filosofien* (Über die Boströmsche Philosophie). Lund 1883. — In meiner Abhandlung *Filosofien i Sverig* (Die Philosophie in Schweden) (Deutsche Übers. in den „Philos. Monatsheften" 1879) habe ich eine ausführlichere Charakteristik und Kritik der schwedischen Philosophie geliefert.

[69]) S. 317. Eine ausführliche Charakteristik von Sibbern und seiner Philosophie gab ich im „Tilskueren" (Zuschauer) 1885. — Über die dänische Philosophie im 19. Jahrhundert vgl. meinen Aufsatz im *Archiv für die Geschichte der Philosophie.* 2. Band.

[70]) S. 322. Die in philosophischer Beziehung bedeutendsten Schriften Kierkegaards sind: *Begrebet Angst* (Der Begriff der Angst) 1844. *Stadier paa Livets Vej* (Stadien auf dem Lebensweg) 1845. *Uvidenskabelig Efterskrift* (Unwissenschaftliche Nachschrift) 1846. — Eine ausführliche Charakteristik von Kierkegaard habe ich in meinem Buche *Sören Kierkegaard als Philosoph* (dänisch 1892, deutsch in Frommanns „Klassiker der Philosophie" 1896) gegeben. — Über Kierkegaards dogmatischen Standpunkt finden sich interessante Aufschlüsse in Chr. Schrempfs Abhandlung: *Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma.* (Zeitschr. für Theologie und Kirche. Freiburg im Br. I. S. 179—229).

[71]) S. 327. Während de Maistre wegen seines Autoritätsprinzips und seiner Betonung des Krieges an Hobbes erinnert, bringt er wegen seiner Kausallehre Malebranche in Erinnerung, dessen er auch mit grofser Bewunderung erwähnt, wie er ihm auch in seiner mystisch-pantheistischen Geistesrichtung folgt, wenn er z. B. von dem göttlichen Ozean redet, welcher dereinst alles und alle in sich aufnehmen werde. Er fühlt selbst, dafs er hier an der Grenze der Ketzerei steht, denn er fügt sogleich hinzu: Je me garde cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rien. (*Les soirées de St. Petersbourg.* 7. éd. II. S. 203).

[72]) S. 335. Vgl. inbetreff dieser Frage meine *Psychologischen Untersuchungen* („Über Wiedererkennen u. s. w." in der Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. XIV, 3. S. 293—316). — Wenn Biran von Empfindungen redet, die aufserhalb des Ichs liegen sollten, versteht er unter dem Ich zunächst, was in meiner *Psychologie* (V B, 5) das reale Ich genannt wird, den zen-

tralen und mehr aktiven Teil des Inhalts des Bewufstseins. Aufserhalb des formalen Ichs, das den Zusammenhang und die Einheit des Bewufstseins ausdrückt, können keine Empfindungen liegen.

[73]) S. 340. Siehe über die Konkretionserscheinungen die *Philosophie des deux Ampère.* S. 316 u. f. *Essai sur la philosophie des sciences* (1834). S. LVIII u. f. — A. Bertrand (*La psychol. de l'effort.* S. 62) wendet den Ausdruck *concrétion* auf unrichtige Weise an, indem er ihn von einer Association zwischen zwei verschiedenen Vorstellungen gebraucht; dergleichen Verbindungen bezeichnet Ampère durch den Ausdruck *commémoration.* Wenn ich den Baum wiedererkenne, so ist das eine concrétion; wenn ich den Baum sehe und dann an den Hund denken werde, der das vorige Mal am Fufse des Baumes lag, so ist das eine commémoration. — Ich bedaure, dafs Ampères Darstellung mir unbekannt war, als ich das Kapitel über unmittelbares Wiedererkennen in meinen „Psychologischen Untersuchungen" schrieb. Es ist mir aber eine grofse Freude, zu sehen, welche genaue Übereinstimmung zwischen seiner und der von mir entwickelten Auffassung stattfindet.

[74]) S. 342. Ampère vergröfsert übrigens den Unterschied zwischen seiner Theorie und derjenigen Kants, wenn er letzterem die Ansicht beilegt, die Relationen, die Koordinationsformen stünden in gar keinem Zusammenhang mit den Dingen an sich. Siehe hiergegen oben S. 65 u. f.

[75]) S. 345. Von dem ersten Auftreten Cousins als Lehrer der Philosophie gibt Jouffroy eine interessante Charakteristik in seinen *Nouveaux mélanges philosophiques* (2. éd. S. 85—95). — Renan hat sich (*Feuilles détachées,* 4. éd. 1892. S. 298 u. f.) über Cousin, und was er ihm verdankt, folgendermafsen geäufsert: A travers une foule de défauts, quel haut sentiment de l'infini! quelle vue juste du spontané et de l'inconscient! quel accent religieux, inoui depuis Malebranche, quand il parle de la raison! Que l'on comprend bien les traces que gardèrent de ce premier enseignement des hommes tel que Jouffroy! Je connus le cours de 1818 . . . sous les ombrages d'Issy vers 1842. L'impression fut sur moi on ne peut pas plus profonde. J'ai la conscience que plusieurs des cadres de mon esprit viennent de là . . . M. Cousin a été non un de mes pères, mais un des excitateurs de ma pensée.

[76]) S. 352. Siehe über das Verhältnis zwischen Saint-Simon und seiner Schule: Paul Janet: *Saint-Simon et le Saint-Simonisme.* Paris 1878. — Bei der Charakterisierung Saint-Simons stütze ich mich besonders auf George Weill: *Saint-Simon et son oeuvre.* Paris 1894 und auf Chr. Adam: *La philosophie en France* (Première moitié du 19e siècle). Paris 1894. — Über die Beziehung der polytechnischen Schule zum Saint-Simonismus vgl. G. Pinet: *L'Ecole polytechnique et le Saint-Simonisme.* (La Revue de Paris. 15. Mai 1894). — Während Saint-Simons Schriften unzusammenhangend sind und fortwährend neue Anläufe nehmen, hat seine Schule eine zusammenhangende Entwickelung seiner Lehre hervorgebracht, nämlich die von Hippolyte Carnot redigierte *Doctrine de*

Saint-Simon (1829), die den Inhalt von Bazards Vorlesungen wiedergibt, und die der phantastisch ausschweifenden Periode, welche die Auflösung der Schule herbeiführte, zeitlich voraus liegt. Die fernere Ausführung, welche die Lehre von kritischen und organischen Perioden in der „Doctrine de Saint-Simon“ erhielt, geschah doch gewifs unter dem Einflusse der ersten bedeutenden Arbeit Auguste Comtes (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. 1822); obgleich letzterer sich noch einen Schüler Saint-Simons nennt, hatte er sich doch völlig emanzipiert. — In seiner Selbstbiographie äufsert Stuart Mill sich auf interessante Weise über die Bedeutung, welche die Lehre der Saint-Simonisten von kritischen und organischen Perioden auf ihn gehabt hat. — Die ganze Lehre war, wie früher nachgewiesen, zuerst von Kant und Fichte entwickelt worden, von den ersten Denkern, welche sahen, dafs die Kritik und die Revolution gesiegt hatten, aber auch, dafs die Geschichte damit noch nicht das letzte Wort gesprochen haben könnte. Bei Rousseau und Lessing dämmert der nämliche Gedanke auf; und Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ war denn auch eins der Lieblingsbücher der Saint-Simonisten.

[77]) S. 357. Comtes Schüler gehen einen Schritt weiter als der Meister, indem sie behaupten, es sei vielmehr Saint-Simon, der von Comte gelernt habe, als umgekehrt. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive.* 2. éd. S. 90 u. f. Robinet: *Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte.* 2. éd. S. 139. Selbst wenn Saint-Simon — was ganz natürlich ist — von den Ansichten der jüngeren begabten Männer, die seine Mitarbeiter waren, nicht unberührt blieb, so steht es doch fest, dafs er seine Hauptgedanken entwickelt hatte, bevor er zu Comte in Beziehung trat. Die Priorität mit Bezug auf die Idee einer positiven Philosophie als der neuen geistigen Gewalt, die nach den Zeiten der Kritik und der Revolution notwendig sei, kann Saint-Simon nicht abgesprochen werden. Wie Georges Weill (Saint-Simon et son oeuvre. S. 208—210), der dies klar nachgewiesen hat, mit Recht bemerkt, wird Comtes grofse Bedeutung hierdurch aber thatsächlich nicht verringert.

[78]) S. 359. Statt des Ausdrucks „Vervollkommnung“ will Comte später (Cours de philosophie positive. 2 éd. IV. S. 262. 264) lieber „Entwickelung“ (developpement) gebrauchen, weil im Worte Vervollkommnung eine moralische Wertschätzung liegen könne.

[79]) S. 362. In einem Brief an Stuart Mill vom 27. Juni 1845 heifst es: Le trouble a consisté en insomnies opiniâtres, avec mélancolie douce, mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée d'une extrême faiblesse. Er setzt diesen Anfall damit in Verbindung, dafs er wenige Tage vorher die Ausarbeitung seines neuen Werkes begonnen hatte, und fügt hinzu: *L'ensemble de ma composition aura beaucoup gagné à cette période exceptionelle* où ma méditation était loin d'éprouver l'atonie de ma mobilité. — Im nächsten Jahre, nach dem Tode der Clotilde de Vaux, gestand er, das für sie in ihm entstandene Gefühl habe zu jener

nervösen Krisis beigetragen. (Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill. S. 413 u. f.). — Der Mann der Madame Clotilde de Vaux war wegen eines entwürdigenden Verbrechens zu lebenslänglicher Zwangsarbeit verurteilt worden, sie betrachtete ihre Ehe aber als unauflöslich, und ihr Verhältnis mit Comte überschritt deshalb nicht die Grenzen einer innigen Freundschaft.

[80]) S. 365. Unter den beiden bedeutendsten, von seinen Schülern verfafsten Schriften über Comte behauptet die von Littré, dafs Comtes eigentliche Bedeutung mit der Herausgabe des „Cours de philosophie positive" abschliefse, während Robinets Werk die „Politique positive" als den eigentlichen Abschlufs betrachtet und gegen Littré als einen undankbaren und verständnislosen Abtrünnigen polemisiert. — Es folgt von selbst, dafs Stuart Mill nur der ersten Periode Comtes Anerkennung zollte. Ihr Briefwechsel hielt auf, als Comte am Eingange zur zweiten stand. In seiner Schrift *Auguste Comte and Positivism* (1865) hat Mill eine interessante Beurteilung der Lehre Comtes in beiden Stadien gegeben. — Die von Littré verursachte Spaltung wiederholte sich übrigens später im Kreise der „rechtgläubigen" Positivisten. Einige derselben (Lafitte an der Spitze) meinen, die positivistische Priesterschaft müsse durch die Intelligenz auf das Herz wirken, während andre (den Engländer Congreve an der Spitze) dafür halten, der Positivismus müsse wie seiner Zeit das Christentum durch direkte Hinwendung an Proletarier und Frauen siegen, so dafs auf das Herz zu wirken sei, ohne dafs dies durch die Intelligenz geschähe. Siehe hierüber Caird: *The social philosophy and religion of Comte.* Glasgow 1885. S. 171 u. f.

[81]) S. 371. *Cours de philosophie positive.* 2. éd. VI. S. 612: Kant a réellement mérité une éternelle admiration en tentant, le premier, d'échapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la saine philosophie. Vgl. *Discours sur l'esprit positif.* S. 24. *Catéchisme positiviste.* 2. éd. S. 8 und 150. — Wie Comte selbst einmal äufserte, hat er Kants Hauptwerk nicht gelesen. Doch hat er schon früh dessen Ideen aus zweiter Hand kennen lernen. In einem Brief an Valat vom 3. Nov. 1824 äufsert er, es seien im Kantischen System „sehr gute Sachen neben einer Menge Extravaganzen", und er protestiert dagegen, dafs Cousins Darstellung der Kantischen Lehre als gültig zu betrachten sei: Cousin est bien loin de comprendre la portée des idées-mères du philosophe de Koenigsberg. Jedoch rechnet er Kant hier zum metaphysischen Stadium mit und parallelisiert seine eigne Beziehung zu Kants Philosophie mit Galileis Beziehung zur peripatetischen Physik. — Die einzige ihm bekannte Schrift von Kant war die kleine Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte", die sein Freund Gustave d'Eichthal ihm übersetzte (1824), und die er höchlich bewunderte. Hätte er diese sechs oder sieben Jahre früher gekannt, sagt er, so hätte er sich

die Mühe sparen können, seine Abhandlungen [aus den Jahren 1820 und 22] auszuarbeiten. Brief an Eichthal vom 10. Dez. 1824.

[82]) S. 381. Zum erstenmal berührt Comte die Frage nach der Möglichkeit der Selbstbeobachtung in den *Lettres à Valat* S. 89 (Brief vom 24. Sept. 1819). In seinem Aufsatz *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (1828) (wieder abgedruckt in der interessanten Sammlung *Opuscules de philosophie sociale*, Paris 1883, welche die bedeutendsten Arbeiten Comtes vor der Herausgabe des Cours de philosophie positive enthält) lobt er Broussais wegen seiner Polemik gegen die Selbstbeobachtung und bemerkt: Man kann seine Gefühle beobachten, wenn sie nicht zu heftig sind, weil sie von einem andern Organ abhangen als die Beobachtung; seine eigne intellektuelle Thätigkeit kann man aber nicht beobachten, denn dann würden Beobachter und Objekt identisch sein, und wer sollte dann die Beobachtung anstellen? Was der subjektiven Psychologie während der letzten zehn Jahre [vor 1828] so grofsen Anhang verschafft habe, sei — so meint er — die berechtigte Kritik der von Condillac und Helvetius aufgestellten Ideologie, die unsre Erkenntnis als blofses Produkt äufserer Einwirkungen betrachte, ohne die Notwendigkeit innerer Anlagen zu berücksichtigen; diese Kritik sei aber besser von Bonnet und Cabanis und besonders von Gall und Spurzheim geliefert. (Opuscules S. 293—296). Im *Cours de philosophie positive* (I. S. 32 u. f.; III. S. 564; VI. S. 605. 2. éd.) wiederholt er seine Polemik gegen die Selbstbeobachtung, indem er zugleich bemerkt, eine elementare Analyse lasse sich nicht auf die kompliziertesten aller Erscheinungen anwenden. — Wenn er annimmt, Selbstbeobachtung sei doch hinsichtlich der Gefühle möglich, so gibt er einen praktischen Beweis hiervon in einem seiner Briefe an Valat, in welchem er die Motive analysiert, die seiner Schriftstellerthätigkeit zu Grunde liegen (28. Sept. 1819). — Mit Bezug auf die ganze Frage verweise ich auf meine Psychologie I, 8 (2. Ausg. S. 20—35).

[83]) S. 384. Gegen Mill, der ihm seinen Plan mitteilte, eine Nationalökonomie zu schreiben, äufserte Comte, obschon die Nationalökonomie eigentlich zur Soziologie überhaupt gehöre, könne sie doch einstweilen Nutzen stiften, wenn sie isoliert behandelt werde, namentlich wenn ein so guter Kopf wie derjenige Mills die Bearbeitung unternehme. *Lettres à Stuart Mill.* S. 231 u. f. 254 u. f. Vgl. dagegen den *Cours de la philosophie positive.* 2. éd. IV. S. 255: Toute étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique, fût-elle même mieux cultivée.

[84]) S. 385. Vgl. *Cours de la philosophie positive.* 2. éd. IV. S. 392. Aufserdem *Lettres à Stuart Mill.* S. 121: — cette noble école, qui ... fut certainement la plus avancée de toutes celles du dernier siècle. — S. 275: C'est à l'école écossaise et non, comme beaucoup d'autres, à l'école germanique, que j'ai dû la première rectification des graves aberrations, à la fois morales et intellectuelles, propres à ce qu'on appelle l'école française; je n'oublierai jamais combien ma propre évolution a été d'abord

redevable surtout à quelques lumineuses inspirations de Hume et d'Adam Smith. — (Unter der schottischen Schule versteht Comte offenbar die ganze, von Shaftesbury und Hutcheson eingeschlagene Richtung, und nicht, was man im engeren Sinne die schottische Schule nennt: Reid und seine Nachfolger). — Es sei mir gestattet, hier die Bemerkung einzuflechten, dafs die Grundauffassung, von welcher ich in meinen verschiedenen ethischen Schriften ausgehe, sich namentlich während des Studiums des Comte in mir entwickelt hat, was auch meine Abhandlung *Die Grundlage der humanen Ethik* (Deutsche Übers. S. 56 u. f.) bezeugen wird.

[85]) S. 394. Es ist deshalb nicht richtig, mit Fiorentino: *Manuale di storia della filosofia.* 2. ed. Napoli 1887. S. 581 zu sagen, Comte berücksichtige nur die gegenseitigen Beziehungen der Objekte zu einander, aber nicht die Beziehungen zwischen dem Objekt und dem Subjekt. Die Konsequenzen des letzteren Verhältnisses hat er allerdings nicht gezogen.

[86]) S. 397. Siehe hierüber *Politique positive.* IV. S. 187; 233 u. f. *Catéchisme positiviste.* S. 165 u. f. 222. — Comte unternimmt in seiner späteren Periode eine andre charakteristische Änderung seiner Klassifikation. Er resümiert in einer Reihe von (15) Sätzen die allgemeinsten Prinzipien der positiven Philosophie und gibt dieser „Systematisierung des positiven Dogmas" den Namen der *philosophie première.* Den Namen entlehnt er von Bacon. Darauf kommt die *philosophie seconde:* die Reihe der sieben Grundwissenschaften, welche indes wieder in zwei Gruppen eingeteilt werden: in die *philosophie naturelle* (die fünf ersten Wissenschaften) und die *philosophie morale* (die beiden letzten Wissenschaften). Politique positive. IV. S. 226. — Im Catéch. pos. (S. 167 u. f.) spricht er ein wenig anders, indem die Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie die *Kosmologie*, die Biologie, Soziologie (in engerem Sinne) und Ethik die *Soziologie* bilden.

[87]) S. 409. In seiner Abhandlung über Bentham (Dissertations and Discussions. I) — wo die angeführte Äufserung sich findet — sagt Stuart Mill: „Bentham fafst die Welt als eine Sammlung von Personen auf, welche jede für sich ihr besonderes Interesse oder ihre besondere Lust verfolgen, und die nur durch Hoffnung und Furcht unter dem Einflufs des Gesetzes, der Religion und der öffentlichen Meinung abgehalten werden, mehr Zusammenstöfse als notwendig zu haben." (S. 362).

[88]) S. 409. Durch meine Distinktion zwischen dem Motiv der Wertschätzung und dem Motiv der Handlung habe ich die Schwierigkeit zu vermeiden gesucht, die für Bentham entsteht, wenn sich die Frage nach der Begründung des Nützlichkeitsprinzips erhebt. Vgl. meine *Ethik* Kap. III, 1—2, 18.

[89]) S. 419. Vgl. J. H. Newmann: *Apologia pro vita sua.* London 1879. S. 10. — Siehe auch L. E. Flöystrup: *Den anglokatholske Bevägelse i det nittende Aarhundrede.* (Die anglo-katholische Bewegung im 19. Jahrhundert). Kopenhagen 1891. S. 28. 30 und George Worley: *The Catholic Revival of the 19th Century.* London 1894. S. 45—51. —

Coleridges philosophische Ideen lernt man in Kürze vielleicht am besten kennen aus seiner Schrift *Church and State*, wo der Appendix B seine Lehre von der Vernunft und dem Verstande darstellt, und der Appendix E sein Verhältnis zu älteren Philosophen entwickelt. In der *Biographia literaria* I chap. 12 führt er seine Ideen mit Schellings Terminologie und unter *sehr* ausgedehnter Benutzung von Schellings eignen Sätzen aus.

[90]) S. 421. Vgl. die von *Dilthey* gegebene Charakteristik Carlyles im *Arch. für Gesch. der Philos.* IV. S. 263. Dilthey hat unter den von Froude herausgegebenen Papieren Carlyles gesammelt, was über des letzteren Entwickelung Aufschlüsse zu geben vermag.

[91]) S. 433. In meiner Abhandlung *Über Wiederkennen* etc. (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil. XIV.) S. 189 habe ich berührt, dafs Hamilton sich durch Aufstellung des Totalitätsgesetzes (law of redintegration) um die Associationslehre verdient gemacht hat. Unter älteren Schriftstellern hätten hier aufser Kant und Fries auch Beneke: *Psychol. Skizzen.* I. S. 382 u. f., und schon Chr. Wolff: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen.* § 238 genannt werden sollen. Beide diese Schriften kann Hamilton gekannt haben. In meiner Schrift *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (Deutsche Übers. Leipzig 1889) findet sich eine ausführlichere Besprechung Hamiltons. — Unter Hamiltons Schülern und Kritikern sind viele Erörterungen darüber angestellt worden, wie er die Erkenntnis der sogenannten primären Eigenschaften der Dinge (der Ausdehnung und der Form) auffasse, ob auch diese durch das Subjekt bestimmt werde, oder ob wir hier die Dinge erkennen sollten, wie sie an sich sind. Stuart Mill fand (in seiner *Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*) hier einen Widerspruch mit Hamiltons Lehre, dafs alle Erkenntnis relativ, durch das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt bedingt sei. Mansel (*Philosophy of the Conditioned.* London and New-York. 1866. S. 84) und Veitch (*Hamilton.* Edinburgh and London 1882. S. 179) legen ihren Lehrer so aus, dafs er eine relative Erkenntnis der primären Eigenschaften annehme (die also nur im Vergleich mit den sekundären, den gewöhnlich Sinnesqualitäten genannten, primär wären). George Grote (*Minor Works.* S. 293) meint, Hamilton habe mit Bezug auf diese Frage seinen Standpunkt geändert, so dafs er in denjenigen Aufsätzen, die in seiner Ausgabe der Werke Reids zu finden seien, eine Erkenntnis der primären Eigenschaften an sich annehme, während er vorher nur deren relative Erkenntnis angenommen habe. — Da Hamiltons Ausgabe der Werke Reids sich nicht in den Kopenhagener Bibliotheken findet, kann ich mich über diese Frage nicht äufsern.

[92]) S. 437. Vgl. Masson: *Recent British Philosophy.* 3. ed. London 1877. S. 252 u. f. — *Edinburgh Review.* July 1884. S. 218.

[93]) S. 440. Unter diesen gab es doch einen, dessen frühe Entwickelung und frühreife Gelehrsamkeit wenigstens ebenso merkwürdig ist, nämlich den durch seine optischen und mathematischen Entdeckungen be-

rühmt gewordenen William Rowan Hamilton (geb. 1805, gest. 1865) (nicht mit dem Philosophen William Hamilton zu verwechseln). Drei Jahre alt konnte er lesen und rechnen; vier Jahre alt war er in der Geographie tüchtig; ein Jahr darauf konnte er aus dem Lateinischen, Griechischen und Hebräischen übersetzen und war er mit Homer, Milton und Dryden vertraut; acht Jahre alt las er Italienisch und Französisch und improvisierte lateinische Gedichte; bevor er das zehnte Jahr erreichte, studierte er die arabische Sprache und das Sanskrit, und in seinem dreizehnten Jahre verfafste er eine syrische Grammatik. Und dies alles ohne Beeinträchtigung der körperlichen und geistigen Gesundheit. Er eignete sich alles ohne Mühe und mit Verständnis an. Er besafs grofsen Sinn für Poesie, war ein Freund von Wordsworth und schrieb selbst schöne Gedichte. Schon seit seinem neunten Jahre war er ein geschickter Schwimmer, so dafs die körperliche Entwickelung nicht vernachlässigt war. *Nature*. 3. May 1883. — Vergleicht man seine Entwickelung mit derjenigen Mills und die Erziehung aller beider mit derjenigen andrer Kinder, so fällt es auf, wie höchst verschieden die ursprüngliche Grundlage ist, auf die das Werk der Erziehung aufbaut.

[94]) S. 447. Vgl. Stuart Mills *Autobiography*. — Bain (*John Stuart Mill*. A Criticism. London 1882. S. 163—174) gibt eine interessante, auf verschiedene Zeugnisse und auf psychologische Untersuchung gegründete Charakteristik des Verhältnisses zwischen Mill und seiner Gattin. — Theodor Gomperz (*John Stuart Mill*. Ein Nachruf. Wien 1889. S. 18) schildert einen Besuch in Stuart Mills Heim. Mills Gattin nimmt am Gespräche teil, namentlich indem sie „ein blendendes Witzwort“ einschaltet, und selbst als die Diskussion auf das rein philosophische Gebiet geraten war, „frug der fast andächtig lauschende Gemahl um ihre Meinung, die sie in klarer, wohlgesetzter Rede kundgab.“

[95]) S. 448. Siehe *Memories of Old Friends from the Journals of Caroline Fox*. Edited by Horace S. Pym. (Tauchnitz Edition. Leipzig 1881). I. S. 150 u. f. II. S. 218 u. f. (vergl. 77. 143). Diese Tagebücher geben einen höchst interessanten Einblick in das geistige Leben einer ganzen Reihe von ausgezeichneten englischen Denkern, Dichtern und Männern der Wissenschaft. Caroline Fox schrieb eine lange Reihe von Jahren hindurch jeden Abend auf, was sie von Äufserungen der hervorragenden Gäste im Hause ihrer Eltern im Gedächtnis behalten hatte.

[96]) S. 453. In meinem Buche *Den engelske Filosofi i vor Tid*. Kjöbenhavn 1874. S. 47 hatte ich mich durch meine Kritik über einige Ansichten Mills, — auf welcher Kritik ich noch jetzt bestehe, — bewegen lassen, von Mill herabsetzende Ausdrücke zu gebrauchen, deren ich mich jetzt nicht bedienen würde, die schon in der deutschen Übersetzung (Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Übers. von Dr. H. Kurella. Leipzig 1889) gestrichen wurden, und die Mills hinterlassene religionsphilosophische Abhandlungen, welche damals noch nicht erschienen waren,

überdies widerlegen. Wiederholte Beschäftigung mit Mill und seinen Schriften hat meine Bewunderung für ihn noch vermehrt.

[97]) S. 459. Dieser Kreisschlufs wurde mit grofser Stärke und Schärfe nachgewiesen von Stanley Jevons in den Bruchstücken der „Examination of J. S. Mills Philosophy", an deren Vollendung er durch seinen frühen Tod verhindert wurde. Siehe *Pure Logic and other Minor Works.* London 1890. S. 254 u. f. Jevons zieht jedoch aus seiner richtigen Kritik Mills an diesem Punkte gar zu weit gehende Konsequenzen mit Bezug auf Mills Bedeutung als Denker überhaupt. — Siehe gleichfalls Arne Löchen: *Om Stuart Mills Logik.* (Über Stuart Mills Logik.) Kristiania und Kopenhagen 1885. S. 165 u. f. — Jevons Kritik war bereits in der „Contemporary Review" 1877—79 veröffentlicht worden, so dafs Löchen sie verwerten konnte. Löchens Werk ist indes reich an interessanten und lehrreichen Bemerkungen und Untersuchungen und liefert eine gute Charakteristik von Mill als Logiker und Erkenntnistheoretiker.

[98]) S. 460. Hierauf stützte ich schon in meiner früheren Darstellung meine Kritik der Erkenntnistheorie Mills. Siehe *Einleitung in die engl. Phil. unserer Zeit* (Deutsche Übers. S. 44—51).

[99]) S. 465. In meiner *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (2. deutsche Ausgabe. Leipzig 1893) habe ich versucht, das „vereinende Prinzip" zum leitenden Gesichtspunkt zu machen und zu zeigen, wie sowohl die Gesetze der Association als die der Empfindungen auf dieses Prinzip zurückführen, das (unter dem Namen der Synthese) schon von Kant der Auffassung des Bewufstseins zu Grunde gelegt worden war. Es hat mich deshalb gewundert, dafs ich nicht selten ohne weiteres zu den Anhängern der englischen Schule gezählt worden bin. So nennt mich Paul Carus (*Primer of Philosophy.* Chicago 1893. S. 175) unter „denjenigen Psychologen, welche glauben, die Associationslehre biete einen Schlüssel zu allen Problemen der Seele." Wundt (*Physiologische Psychologie.* 4. Aufl. Leipzig 1893. II. S. 482) nennt mich unter den Forschern, welche meinen, „dafs alle geistigen Prozesse aus den Associationen abgeleitet werden können." Schon in der „Einleitung in die englische Philosophie" (1874) kritisierte ich die Associationspsychologie, diejenige Auffassung, welche die Empfindungen und die Vorstellungen in ihrer Selbständigkeit zum Realen des Bewufstseins macht und die Association als eine äufsere, für die Empfindungen und Vorstellungen selbst unwesentliche Verbindung derselben betrachtet. Und durch meine ganze Psychologie hindurch geht eine Kritik dieser Auffassung, verbunden allerdings mit dem Versuche, die Wahrheiten, deren Entdeckung sie herbeigeführt hat, zu bewahren. Zugleich glaube ich, dafs man die Associationspsychologie nur dadurch zu berichtigen vermag, dafs man ihre eignen verborgenen Voraussetzungen aufsucht, nicht aber dadurch, dafs man ein besonderes Denkvermögen oder eine „Apperzeption", welche die Associationen aufheben oder begrenzen sollte, aufstellt. Vgl. meine Abhandlung *Über*

Wiederkennen etc. (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. XIII) S. 420—424 und ib. XIV. S. 191—205.

[100]) S. 485. Eine Übersicht über die religionsphilosophischen Versuche in England vor und nach Mills Zeiten gibt O. Pfleiderer: *Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grofsbritannien seit 1825.* Freiburg 1891. (Die Darstellung der Ansichten Mills in diesem Werke ist jedoch nicht genau. Ein schlimmes historisches Versehen begeht Pfleiderer S. 407, indem er Hamilton, der schon 9 Jahre vor dem Erscheinen von Mills „Examination" gestorben war, eine Entgegnung auf Mills Rezension geben läfst!!).

[101]) S. 493. Eine etwas ausführlichere Biographie und Charakteristik Darwins gab ich in meiner populären Schilderung: *Charles Darwin.* Kjöbenhavn 1889. (Deutsche Übers. 1895.) Einzelne Abschnitte dieses Büchleins sind in vorliegendem Werke zu finden. — Die Hauptquelle ist *The Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter.* Edited by Francis Darwin. London 1887.

[102]) S. 503. Unmöglich ist es nicht, dafs diese Äufserung der Erinnerung an den bekannten Auftritt zu verdanken ist, welcher 1860 während des Naturforscherkongresses in Oxford zwischen Huxley und dem Bischof von Oxford stattfand (siehe Life and Letters. II. S. 320—22), — nur dafs Huxley den Affen zum Urahn nicht einem Wilden, sondern — dem Bischof von Oxford vorzog.

[103]) S. 504. Vgl. meine Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Darwinismus und Ethik in der *Grundlage der humanen Ethik* (Deutsche Üb.) S. 18—20, und in den *Etiske Undersögelser* (Kopenhagen 1891). S. 17—23.

[104]) S. 507. Um Spencers Biographie zu geben und seinen Entwickelungsgang zu schildern, benutzte ich aufser Äufserungen in seinen Schriften (besonders die interessanten Erörterungen in der Abhandlung *The Classification of the Sciences, with Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte.* 3. ed. S. 31, 34, 46) namentlich eine kurze, auf Mitteilungen Spencers sich stützende Biographie vom Prof. Youmans in der amerikanischen Zeitschrift *The Popular Science Monthly* (March 1876) und den Entwurf einer Rede von Youmans, der im Berichte über ein im Herbste 1882 in New-York zu Spencers Ehren gegebenes Fest zu finden ist. (*Herbert Spencer on the Americans, and the Americans on Herbert Spencer.* New-York 1882. S. 68—76).

[105]) S. 514. Mit diesem Abschnitte der „First Principles" ist besonders *Principles of Sociology*: Part. VI (Ecclesiastical Institutions), Chap. 16 (Religious Retrospect and Prospect) zu vergleichen.

[106]) S. 518. Schon in meiner Schrift *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (deren dänisches Original 1874 erschien) S. 158 u. f., 170, 188 u. f. habe ich diesen Einwurf erhoben.

[107]) S. 523. Im Jahre 1876 machte ich in einem Privatbriefe Spencer auf diese Widersprüche aufmerksam, und in seiner Antwort erklärte er

dieselben auf die angeführte Weise, indem er bemerkte, bisher seien sie seiner Aufmerksamkeit entgangen.

[108]) S. 524. Vgl. *First Principles.* 3. ed. S. 318 u. f. „Obgleich die Entwickelung der verschiedenen Erzeugnisse menschlicher Thätigkeit eine derartige ist, dafs sich nicht sagen läfst, dieselben gäben direkte Beispiele einer Anhäufung der Materie und einer Spaltung der Bewegung [welche Spencer bei aller Entwickelung annimmt, indem die Teile des sich gestaltenden Ganzen ihre selbständige Bewegung verlören], sind sie doch indirekte Beispiele davon.“ S. 391: „Diejenigen Erscheinungen, welche subjektiv als Änderungen des Bewufstseins aufgefafst werden, werden objektiv als Nervenvorgänge aufgefafst, die jetzt von der Wissenschaft als Bewegungsvorgänge ausgelegt werden.“ — *Principles of Psychology.* 2. ed. I. S. 508: „Obgleich die Entwickelung des Geistes selbst sich nicht durch eine Reihe von Deduktionen aus der Erhaltung der Kraft erklären läfst, wäre es dennoch möglich, dafs ihr Korrelat (its obverse), die Entwickelung physischer Änderungen eines physischen Organs, sich auf diese Weise erklären liefse.“

[109]) S. 536. Schon in der *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* S. 222—224 habe ich gegen Spencers Erkenntnislehre diese Kritik erhoben. In meiner *Psychologie* (2. Ausg.) S. 485—487 habe ich diesen Gegenstand wieder erörtert.

[110]) S. 542. Eine interessante Beurteilung der Soziologie Spencers findet sich bei Émile Durkheim: *De la division du travail social.* Paris 1893. S. 218–247.

[111]) S. 545. Vgl. mit Bezug auf die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Ethik meine Schrift *Etiske Undersögelser* (Kap. I) und die ersten Kapitel meiner *Ethik.*

[112]) S. 549. Im Schlufsabschnitt meiner *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit.* Leipzig 1889. S. 243—249 habe ich bereits die Werke von Boole, Jevons und Sidgwick aufser mehreren andern genannt, die ich hier übergehen mufs.

[113]) S. 552. Über die „Periode der grofsen Entdeckungen“ um das Ende des vorigen Jahrhunderts siehe Rasmus Pedersen: *Planternes Näringsstoffer.* Historisk Indledning. (Die Nahrungsstoffe der Pflanzen. Geschichtliche Einleitung.) Kjöbenhavn 1883. S. 44 u. f.

[114]) S. 553. Siehe über den Vitalismus in dessen verschiedenen Formen Louis Peisse: *La Médecine et les Médecins.* Paris 1857. I. S. 226—297. — Man beachte wohl, dafs hier unter dem Vitalismus eine Richtung zu verstehen ist, welche die *Erklärung* der Lebenserscheinungen durch die Annahme einer „Lebenskraft“ findet, — nicht aber eine Richtung, welche behauptet, dafs es in den Lebenserscheinungen vieles gebe, das bis jetzt noch nicht durch physische und chemische Ursachen erklärt sei.

[115]) S. 555. Vgl. Mayers Brief an Griesinger 20. Juli 1844: „Wenn ich sage, Wärme läfst sich in Bewegung verwandeln, und umgekehrt, so

will dies nichts meinen, als dafs zwischen Wärme und Bewegung finden hin und her dieselben *quantitativen Beziehungen* statt.“ (*Kleinere Schriften und Briefe* von Robert Mayer. Herausgeg. von Weyrauch. Stuttgart 1893. S. 225.)

[116]) S. 556. If the resistance to electrolysis which is over and above that due to chemical change were not accounted for elsewhere, *it would prove the annihilation of a part of the power of the circuit, without any corresponding effect.* We shall see that this is not the case, but that in the evolution of heat, where the excess of resistance takes place, an exact equivalent is restored. (Joule: *On the Heat evolved during the Electrolysis of Water.* 1843. Scientific Papers. I. London 1884. S. 115.) *We might reason, a priori, that absolute destruction of living force cannot possibly take place,* because it is manifestly absurd to suppose that the powers with which God has endowed matter can be destroyed . . . but we are not left with this argument alone, decisive as it must be to every unprejudiced mind. (Joule: *Matter, Living Force and Heat.* 1847. Scientif. Pap. I. S. 269.) — Prinzipiell ist Joules Standpunkt also nicht von demjenigen Mayers und Coldings verschieden. Mit Bezug auf letzteren vgl. eine Äufserung in seiner *Undersögelse om de almindelige Naturkräfter og deres gensidige Afhängighed.* (Untersuchung über die allgemeinen Naturkräfte und deren gegenseitige Abhängigkeit.) (Videnskabernes Selskabs Skrifter. Femte Räkke. Naturv. mathem. Afd. II. S. 129): „Der Gedanke, dafs eine Thätigkeit sollte im Körperlichen verschwinden können, ohne als wirkende Ursache wieder aufzutreten, kommt mir *vernunftwidrig* vor.“

[117]) S. 557. Mayer: *Kleinere Schriften und Briefe.* S. 339 u. f. 460. *Die Mechanik der Wärme.* 3. Ausg. S. 356 u. f. — Colding: *Naturvidenskabelige Betragtninger over Slägtskabet mellem det aandelige Livs Virksomheder og de almindelige Naturkräfter.* (Naturwissenschaftliche Betrachtungen über die Verwandtschaft der Thätigkeiten des geistigen Lebens mit den allgemeinen Naturkräften.) (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1856.) S. 155. 166. — Joule: *Scientific Papers.* I. S. 269. 273. — Was Mayer betrifft, so scheint aus seinem Vortrag in Innsbruck (Die Mech. d. Wärme. S. 357) hervorzugehen, dafs er an keine Unterbrechung der Reihe der materiellen Erscheinungen glaubte, sondern einen Parallelismus der geistigen Vorgänge und der Vorgänge im Gehirn annahm.

[118]) S. 578. Über Lotzes Schwanken an diesem Punkt siehe Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.* Halle 1893. S. 19—29.

[119]) S. 580. Reinhold Geijer lenkte in seiner Abhandlung *Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning* (Lotzes Gedanken von Zeit und Zeitlichkeit in kritischer Beleuchtung) (Lund 1886) die Aufmerksamkeit auf die wechselnden Standpunkte hin, die Lotze inbetreff der Frage nach der absoluten Gültigkeit der Zeit eingenommen zu haben

scheint. In meinem Aufsatz *Lotze og den svenske Filosofi* (Lotze und die schwedische Philosophie) (deutsch in den Philos. Monatsh. 1890) trat ich Geijers Auseinandersetzung bei, obgleich ich das Problem selbst anders auffassen mufste als mein schwedischer Kollege. Die Sache scheint sich indes anders zu stellen, als Geijer, und ich mit ihm, zu glauben Grund hatten. Nach dem, was Richard Falckenberg in seiner Abhandlung *Die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 105. Band) aufgeklärt hat, rühren nämlich die nach Lotzes Tod erschienenen *Grundzüge der Metaphysik* schon aus dem Jahre 1865 her, und mithin fällt eine wesentliche Stütze der Annahme weg, Lotze sollte erst gegen Ende seines Lebens die Realität der Zeit bestritten haben. Wenn er in früheren Schriften von dem Zeitverhältnisse ohne weiteres als einem absolut gültigen redet, so soll dies nach Falckenberg ein berechtigter Gebrauch populärer Vorstellungen sein, wo der Zusammenhang keinen stringenteren Sprachgebrauch erforderte. Lotzes definitive Auffassung war die in den *Drei Büchern der Metaphysik* (1879) und in den *Grundzügen der Religionsphilosophie* (von 1878—79) dargestellte, laut welcher die Succession für die endlichen Wesen Gültigkeit hat, während die Gottheit über allen Zeitunterschied erhaben ist. Von seiner ältesten Darstellung (in der *Metaphysik*. 1841) weicht sie wegen der Aufstellung dieser Distinktion ab, welche die ganze Frage freilich durchaus nicht klarer macht (obschon die *psychologische* Distinktion zwischen Succession und abstrakter Zeitform sich wohl verteidigen liefse). — Ebensowenig wie mein schwedischer Kollege bin ich imstande, mit dem Ausdruck „ein zeitloses Geschehen und Wirken“ (Grundzüge der Metaphysik § 58) irgend einen Sinn zu verbinden. Mein deutscher Kollege dagegen findet darin einen bedeutenden Gedanken.

[120]) S. 580. Vgl. meine Psychologie. 2. deutsche Ausg. S. 90 und meinen Aufsatz *Psychische und physische Aktivität* (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. XV) S. 249 u. f. — Interessant ist es, dafs Leibniz, der Begründer des metaphysischen Idealismus, in seiner früheren Periode ebenso wie Spinoza grofses Gewicht darauf legte, dafs die Zweiheit Geist — Materie eine rein faktische, keine logisch notwendige sei. *Philos. Schr.* ed. Gerhardt I. S. 237, 242, 268. Vgl. Ludwig Stein: *Leibniz und Spinoza*. S. 93 u. f. — Zu einem ähnlichen Resultate, wie ich weiter unten inbetreff des religionsphilosophischen Standpunktes Lotzes komme, kommt auch S. Mandl: *Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes*. Bern 1895. S. 35.

[121]) S. 583. Siehe hierüber Reinhold Geijer: *Hermann Lotzes lära om rummet* (H. Lotzes Lehre vom Raum) (Nyt svensk tidskrift 1880) und *Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Lokalzeichen* (Philosophische Monatshefte 1885). Vgl. meine Abhandlung *Lotze og den svenske Filosofi* (deutsch in den Philos. Monatsh. 1890) und meine *Psychologie*. 2. deutsche Ausgabe. S. 274—276.

[122]) S. 585. *Mikrokosmus*. Buch III, Kap. I: „Warum sollte nicht

ein Atom des Nervensystems ebenso auf die Seele oder sie auf jenes stofsen und drücken können, da doch jeder gemeine Stofs und Druck sich für die nähere Betrachtung nicht als ein Mittel zur Wirkung, sondern nur als die anschauliche Form eines viel zarteren Ereignisses zwischen den Elementen ausweist?"

[123]) S. 586. Kresto Krestoff: *Lotzes metaphysischer Seelenbegriff.* Halle 1890. S. 46 u. f.; 73. — Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.* Halle 1893. S. 11 u. f. — Der Gegensatz, in welchem Lotzes Auffassung trotz aller gemeinschaftlichen Berührungspunkte von Anfang an zu Herbarts Auffassung steht, bezeugt ebenfalls, dafs Lotzes Gedankengang im Laufe der Jahre keine prinzipielle Änderung erlitten hat. Vgl. hierüber Max Nath: *Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart.* Halle 1892. — Mit Lotzes ethischem Monismus hängt sein Optimismus zusammen. Obgleich er selbst öfters die Realität des physischen und moralischen Bösen als eine Hinderung der Durchführung seiner Weltanschauung hervorhebt, hat dennoch ein sonst wohlwollender Kritiker ihn getadelt, weil es ihm an Interesse für „das Grunddogma aller Religionen, die Versöhnung" fehle, da er das Böse nicht genügend berücksichtige. G. Vorbrodt: *Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes.* Dessau und Leipzig 1891. S. 97.

[124]) S. 589. A. Elsas: *Zum Andenken Gustav Theodor Fechners* (Grenzbote 1888). — J. E. Kuntze: *G. Th. Fechner. Ein deutsches Gelehrtenleben.* Leipzig 1892. — Leider konnte ich das Buch von K. Lasswitz: *Gustav Theodor Fechner.* 1896. (Frommanns Klassiker der Philosophie) nicht benutzen.

[125]) S. 592. In meiner älteren Darstellung (Filosofien i Tyskland [Die Philosophie in Deutschland]. 1872. S. 264 u. f.) habe ich mich durch einige Äufserungen im *Zendavesta* (II. S. 352 u. f.) zu dem Ausspruch verleiten lassen, Fechner nehme eine Wechselwirkung des Geistes und der Materie an. Fechner hat hier aber nur ausgeführt, wie wichtig es sei, den Standpunkt zu wechseln und die Formel des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Seiten zu ermitteln. Hier ebensowenig wie später nimmt er einen Übergang aus der einen Seite in die andre an. In den *Elementen der Psychophysik* I. S. 8 heifst es: „Wir nennen das Psychische *Funktion* des Physischen, *davon abhängig* und umgekehrt, insofern eine derartige konstante oder gesetzliche Beziehung zwischen beiden besteht, dafs von dem Dasein und den Veränderungen des einen auf die des andern geschlossen werden kann." Von dieser Art der Abhängigkeit gebraucht Fechner öfters (z. B. Elemente I. S. 18; II. S. 393) die Ausdrücke *Simultanbedingungen, simultane oder Wechselabhängigkeit.* Nach seiner Auffassung können die den Thätigkeiten des Bewufstseins entsprechenden Vorgänge im Gehirn nicht (wie Lotze und die Spiritualisten meinen) als auslösende Reize der Seele gegenüber betrachtet werden (Elemente I. S. 18).

[126]) S. 604. Über das Verhältnis zwischen Kultur und Glückseligkeit vgl. meine *Ethik*. Kap. 7, und meine *Etiske Undersögelser*. Kap. 2.

[127]) S. 611. Karl Rokitanskys geistvolle Abhandlung *Der selbständige Wert des Wissens* (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1867) erschien freilich erst mehr als ein Jahr später als die Gesch. d. Mat., aber schon 1862 hatte er in einer Rede auf Kants Idealismus als die wahre Konsequenz des naturwissenschaftlichen Denkens hingewiesen. Vgl. Th. Meynert: *Karl Rokitansky*. Ein Nachruf. (Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen. Wien und Leipzig. 1892. S. 76 u. f.). — Auch Helmholtz behauptet (in seiner *Physiologischen Optik*. 1867. S. 443 u. f.), es sei in letzter Instanz unberechtigt, unsern Vorstellungen andre als eine praktische und symbolische Gültigkeit beizulegen. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt ferner der Physiolog A. Fick in seinem Vortrag *Die Welt als Vorstellung*. Würzburg 1870.

[128]) S. 611. In seiner interessanten Abhandlung *Der Idealismus Friedrich Albert Langes* (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie. I. S. 183—185) hat Max Heinze dies nachgewiesen.

[129]) S. 612. Vgl. meine *Psychologie*. 2. deutsche Ausg. S. 298—303.

Zusätze und Berichtigungen zum ersten Bande.

S. 245 und 260. Eigentlich nennt Descartes nicht den individuellen Körper, sondern nur die Materie als Ganzes Substanz in strenger Bedeutung. Vgl. *Synopsis Meditationum: Corpus quidem in genere sumptum* esse substantiam, idque nunquam etiam perire; *sed corpus humanum* . . . non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam. — Hierdurch entsteht für Descartes (und für den Spiritualismus überhaupt) das große Problem, wie sich die Annahme der individuellen Seelensubstanzen mit der Lehre von der Kontinuität der Materie in Übereinstimmung bringen läßt. Wie ich in meiner *Psychologie* (Deutsche Übers. 2. Aufl. S. 86—88, vgl. S. 112 und 484) gezeigt habe, liegt hier für jede Hypothese eine Schwierigkeit vor, obgleich sie gewiß für die spiritualistische Hypothese besonders scharf hervortritt.

S. 304. *De corpore* XXV, 5 erwähnt Hobbes die Frage, ob man den Satz, daß Sinnesempfindung durch eine von dem Reize hervorgerufene Reaktion entstehe, umkehren könne, so daß alles, was reagiere, auch empfinde: Scio fuisse philosophos quosdam [er denkt wahrscheinlich an Telesio und Campanella] eosdemque viros doctos qui corpora omnia sensu praedita esse sustinuerunt; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quo modo refutari possint. Sed etsi ex reactione etiam corporum aliorum phantasma aliquod nasceretur, illud tamen remoto objecto statim cessaret. In der Folge unterscheidet er dann zwischen phantasma und sensio, so daß diese letztere Erinnern und Vergleichen voraussetzt. — Diese Bemerkungen sind in doppelter Beziehung interessant. — 1) Aus Hobbes' Satz (S. 299), daß Bewußtsein Bewegung, und *nichts als* Bewegung sei, folgt eigentlich notwendig, daß alle Bewegung auch Bewußtsein sein (oder haben) müßte. Diese Konsequenz wurde auch von dem spiritualistischen Gegner des Hobbes, Henry More (*De anima.* Rotterodami 1677. Lib. II. Cap. I. S. 64) gezogen. Und in neuerer Zeit

wurde sie auch von Moleschott und Heinrich Czolbe (vergl. den zweiten Teil dieses Werks S. 551. 564) gezogen. Hobbes entweicht ihr nur scheinbar: er meint, zur eigentlichen sensio (als von phantasma verschieden) sei ein längeres Bestehen der Bewegung und eine Wiederholung des Eindrucks erforderlich; aber auch fortgesetzte und wiederholte Bewegung ist doch immer nur Bewegung, und Hobbes hält ja an dem Satze: motus nihil generat praeter motum, fest. — 2) Die phantasmata, von denen Hobbes spricht, würden den von Leibniz sogenannten petites perceptions entsprechen, und der Unterschied zwischen phantasma und sensio entspricht dem Leibnizischen Unterschiede zwischen perception und sentiment (S. 401). Noch auf einem andern Punkte als dem S. 375 erwähnten ist daher ein Einflufs von Hobbes auf Leibniz zu spüren.

S. 309 Zeile 1 v. u. „dafs seine ethisch-politischen Schriften vor den politischen verfafst sind.“ Lies: . . . . vor den naturphilosophischen . . .

S. 341 f. Berendt und Friedländer machen in ihrer Schrift: *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie* (Berlin 1891) einen interessanten Versuch, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen ratio und scientia intuitiva zu gewinnen. Ratio entspricht nach ihrer Auffassung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, scientia intuitiva der künstlerischen Anschauung, durch welche wir — ohne den festen, mechanischen Naturzusammenhang zu verleugnen — unmittelbar das Innere der Dinge ergreifen. Ratio gibt uns die Eigenschaften der Dinge, die Intuition gibt uns das Wesen der Dinge. Und daraus, dafs Spinoza lehrt, dafs conatus und virtus nichts anderes als Wesen des betreffenden Individuums sind (Eth. III, 7; IV def. 8), ziehen die Verfasser die Konsequenz, dafs nach Spinoza das Wesen der Dinge im Wollen liegt; sie finden hier eine Verwandtschaft zwischen Spinoza, Kant und Schopenhauer. — Ich glaube, dafs Spinozas scientia intuitiva hierdurch einen zu ästhetischen Charakter bekommt. Er steht der Mystik näher als der Ästhetik. Und, wie ich schon im Text angedeutet habe, das Diskursive fällt in der scientia intuitiva nicht ganz weg; wenn Spinoza davon redet, dafs das intuitive Wissen „von einem vollkommenen Begriffe von dem Wesen gewisser göttlicher Eigenschaften bis zur vollkommenen Erkenntnis des Wesens der Dinge fortschreitet (*procedit*)“ (Eth. II, 40. Schol. 2), so liegt es nahe, an die von Stuart Mill sogenannte umgekehrt deduktive Methode zu denken: es gilt ja, die modi (deren Existenz nach Ep. X [der Land-Vlotenschen Ausgabe] nur *empirisch* zu erkennen ist) aus den Attributen (d. h. den allgemeinen Gesetzen oder Formen) zu deduzieren. — Ferner glaube ich, dafs es gewifs nicht zufällig ist, dafs Spinoza den Satz, der Wille sei das Wesen der Dinge, nicht umgekehrt hat. Die absolute Identität von Wesen und Willen hat er nicht gelehrt. In der Hauptstelle Eth. V, 29 Schol. ist vom Willen als Gegenstand der Intuition gar nicht die Rede. — Im ganzen ist doch das Werk von Behrend und Friedländer ein berechtigter und ge-

gelungener Versuch, die Grundgedanken Spinozas in ihrer bleibenden Bedeutung, besonders für unsere Zeit, zu zeigen.

S. 346. Wenn Spinozas vierte Definition (im ersten Buche der Ethica) lautet: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens (vergl. auch Ep. 9 der Land-Vlotenschen Ausgabe), sollte er dann vielleicht bei *intellectus* an den intellectus *infinitus* denken? Vergl. Eth. II, 7 Schol.: Revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus, nempe quod quicquid *ab infinitio intellectu* percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet. — Wäre dem so, dann würde jeder Zweifel an der Objektivität der Attribute unmöglich. Doch unterscheidet Spinoza an dem Orte, auf welchen das „supra ostendimus" zurückweist (nämlich I, 30), ausdrücklich zwischen intellectus finitus und i. infinitus. Wahrscheinlich nimmt er dann I def. 4 den Begriff intellectus ganz unbestimmt. Es ist eben für seinen dogmatischen Standpunkt charakteristisch, dafs *hier* kein Unterschied zwischen den Grenzen des intellectus finitus und des i. infinitus ist.

S. 389 f., 398 und 407 u. f. In einem neulich herausgegebenen Fragmente von Leibniz spricht sich der *Zusammenhang zwischen seiner Lehre von Seele und Körper, seiner Lehre von Teleologie und Mechanismus und seiner Lehre von Gott und Welt* in lehrreicher Weise aus: Anima quomodo agat in corpus. Ut Deus in mundum: id est non per modum miraculi, sed per mechanicas leges; itaque si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturae, eadem fierent ac si essent mentes, et libri etiam scriberentur legerenturque a machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est, hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicae generales sunt voluntatis divinae decreta, et leges mechanicae speciales in unoquoque corpore (quae ex generalibus sequuntur) sunt decreta animae sive formae ejus, contendentis ad bonum unum sive ad perfectionem .... Omnia in tota natura demonstrari possunt tum per causas finales, tum per causas efficientes. Natura nihil facit frustra; natura agit per vias brevissimas, modo sint regulares. (E. Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften der kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover.* Hannover und Leipzig 1895. S. 89.)

S. 445. Nachträglich führe ich hier eine interessante Theorie Hutchesons an, für welche ich bei der Ausarbeitung des ersten Bandes keinen Raum zu haben glaubte. Er hat (in der *Inquiry*) einen Entwurf einer ethischen Algebra gegeben, in welcher er das Verhältnis zwischen den bei der ethischen Beurteilung eingreifenden Elementen in exakter Weise zu formulieren sucht. Diese Elemente sind: das persönliche Wohl des Handelnden, das Wohl anderer, die Anlage des Wollenden, seine Selbstliebe und sein Wohlwollen. Dadurch, dafs er auch auf die Anlage (ability) Rücksicht nimmt, erneuert er einen bedeutungsvollen Aristotelischen Gedanken, welchen ich in meiner Abhandlung *The law of relativity in Ethics* (International Journal of Ethics. Vol. I) weiter zu führen versucht

habe. — Vergl. meine Anzeige von Meinongs „Werttheorie“ in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1896 Nr. 4. S. 310—312.

S. 485. Wie aus dem Text zu ersehen ist, gebraucht Hume den Ausdruck „Vernunft“ (reason) in zwei verschiedenen Bedeutungen. In der einen Bedeutung ist die Vernunft ein Instinkt, ein Produkt der Gewohnheit und als solches ein Produkt der Natur. So z. B. *Treatise* I, 3, 16 (in fine). In *Inquiry concerning Human Understanding* Sect. IX (in fine) wird diese Art Vernunft experimental reasoning genannt. In der andern Bedeutung steht Vernunft in Gegensatz zur Natur. So Treatise I, 4, 2: Nature is obstinate and will not quit the field, however strongly attack'd by reason. Sie bedeutet dann subtile reasoning (Treat. I, 4, 1). — Der Satz: Nature is too strong for principle! findet sich in der Inquiry XII (of the academical or sceptical philosophy).

Register beider Bände.

T.

U.

V.

W.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

